

آغاز وانجام تاريخ

نوشتهٔ کارل یاسپرس

ترجمه محمد حسن لطفي

آغاز وانجام تاريخ

نوشتهٔ کارل یاسپرس ترجمهٔ محمدحسن لطفی



کارل یا سپرس Karl Jaspers

آغاز و انجام تاریخ

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte

«مبدأ و غایت تاریخ»

چاپ اول متن آلمانی ۱۹۴۹م. زوریخ

چاپ اول ترجمهٔ فارسی: اسفندماه ۱۳۶۳ ه.ش. تهران

چاپ دوم: اسفندماه ۱۳۷۳ ه.ش. تهران

چاپ: چاپخانهٔ دیبا

صحافی: حقیقت تعداد ۵۰۰۵ نسخه

حق هرگونه چاپ و تکثیر و تهیهٔ گزیده و هرنوع انتشار مخصوص شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی است.

يادداشت مترجم

فلسفهٔ تاریخ اندیشیدن دربارهٔ تساریخ است: از جمله در ایسن باره که آیا تاریخ زادهٔ اراده ای هشیار و خردمند است یا مشتی وقایع اتفاقی بی معنی و بسی محتوا، و سلسله ای از علتها و معلولها، که ارادهٔ یگانسه ای پشت آنها نیست و نظم و حکمت و غایتی ندارند؟ آیا سازنسدهٔ تاریخ ارادهٔ خداست، یسا کشور گشایان نیرومند و مسردان فرزانه اند، یا اقوام و ملتها و تسوده ها، یا تصادف بیخرد و نابینا؟

فلسفهٔ تماریخ مذهبی، خدا را نیروی محرك تماریخ و تمام تاریخ را اجسرای ارادهٔ خدا می داند: تماریخ با آفرینش آدم و نافسرسانیش از دستور خداوند و رانده شدنش از بهشت آغاز می شود و بعه روز داوری پایان مسی یابد. فلسفهٔ تاریخ ماورای طبیعی، قانونی ماورای تجربه در سیر تاریخ می بیند؛ و فلسفهٔ تاریخ اقتصادی مادی (ماتریالیستی) روابط اقتصادی را یگانه محرك تاریخ می انگارد؛ و خلاصهٔ كلام، فلسفهٔ تاریخ، ناشی از این ایمان است كه تاریخ انسانی جریانی بی وحدت و بی معنی، و سلسله ای پایان ناپذیر از علتها و معلولها مانند تاریخ طبیعت منی تواند بود. بنا بسر این فلسفهٔ تماریخ تلاشی است در جست و جوی و حدت و معنی و ساختهای تاریخ؛ و محرك آدمی در این تلاش، پرسش همیشه زندهٔ فلسفه است: آدمی از كجا می آید، چیست، به كجا می رود، و تكلیفش در این جهان چیست؟

برآی یافتن پاسخ این پرسش، آدی ناچار می شود از تاریخ یاری بجوید و تاریخ را _ به قول نویسندهٔ کتاب حاضر _ همچون واحدی کامل پیش چشم بیاورد و دربیابد، تا به دریافتن خود خویش توانا شود. از ایس رو تساریخ برای آدمی خاطرهای است که نه تنها آن را بیساددارد و می شناسد، بلکه سرچشمهٔ زندگی اوست و پایهای است که بر آن استوار است؛ و اگر بخواهد در خلائ محو نشود بلکه از انسان بودن بهر مور گردد ناچار است پیوند خود را با آن نگاهدارد.

بنا بر ایسن پسرداختن به تساریخ بدان منظمور نیست که حس کنجکاوی آدمی تسکین بیابد، یا چیز تازهای بر معلوماتش افزوده شود، بلکه بسرای این است که خود را بشناسد و به وضعش در ایـن جهان و در این زمان ـ که درش بسر می.برد ـ آگاه گردد: آدمی نخستین.بار در آئیـنهٔ تاریخ می.بیـند که کیست، از کجاست و برای چه زندهاست.

زادگاه فلسفهٔ تاریخ یونان است: پژوهشهای هرودوت و توسیدید دربارهٔ نیروهائی که تاریخ را بحرکت درمیآورند، در این زمینه است، همچنین است کاوشهای پلوتارك. از آن پس این اندیشه را در نوشتههای آگوستین قدیس می یابیم، خصوصاً در کتاب «شهر الهی.»

ولی در هیچ یك از نوشته هائی که اشاره کردیم اصطلاح «فلسفهٔ تاریخ» بمیان نمی آید تما آن که «ولتر» فیلسوف فرانسوی، کتابی را که در ایس زمینه در سال ۱۷۵۶ منتشر می کند، «فلسفهٔ تاریخ» نام می نهد و این اصطلاح را نخستین بار علم می کند و «وگلینگا» آلمانی در ۱۷۷۶ و «هردر» آلمانی در ۱۷۸۶ در کتاب «اندیشه هائی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ انسانیت» و «هگل» در ۱۸۲۳ در نوشتهای با عنوان «درسهائی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ جهان۲» ایس اصطلاح را بکارمی برند. در دو قرن اخیر کتابهای فراوان در این زمینه نوشته شده است.

کتابی که اینک در دست شماست نسوشتهٔ کارل بیاسپسرس، یکی از فیلسوفان زمان ماست، و مطلب جالب توجه آن، طرح تازهای است که نویسنده از تاریخ جهان آماده کرده است. مطابق این طرح، تاریخ آدمی به سه بخش عمده تقسیم می شود: دوران اسطوره، دورهٔ محوری، و دورهٔ پس از دورهٔ محوری.

ویسر گیهای این سه دوره بسه تفصیل تصام در کتاب تشریح شده است و ضرورتی نیست که مسا در ایسن یادداشت به شرح آنها بپردازیسم و همین قدر اشاره وار می گوئیم که دورهٔ محوری به عقیدهٔ نویسندهٔ کتاب، دورانی است که از حیث صورتبخشیدن به آدمیت، پربارترین دوران تاریخ است. این دوره در حدود ۵۰۰ پیش از میلاد، و به عبارت دقیقتر، میسان سالهای ۵۰۰ و ۲۰۰۰ پیش از میلاد است، که هر چه پیش از آن روی داده، مقدمهای برای آن بوده است و هر چه پس از آن روی داده است، خود را به آن عطف می کند.

کارل یاسپرس، نـویسندهٔ کتاب، در سال ۱۸۸۳ در آلمان بـه جهان آمـده و از ۱۹۲۱ تـا ۱۹۶۹ (بـه استثنای هشت سال در دوران استبداد هیتلری) در دانشگاههای هایدلبرگ (آلمان) و بـال (سویس) بـه تـدریس

^{1.} Wegeling

۲. جلد اول این کتاب با عنوان عقل در تاریخ تسوسط حمید عنایت به فارسی برگردانده
 شده و در سال ۱۳۵۶ به وسیلهٔ دانشگاه صنعتی در تهران نشر یافتهاست.

فلسفه اشتغال داشته و در سال ۱۹۶۹ از جهان رفته است. بسرای آگاهسی از زندگی یاسپرس خواننده می تواند به شرح حال او بسه قلم خودش که ضمیمهٔ کتباب «سقراط» نوشتهٔ کارل یاسپرس در سال ۱۳۵۸ توسط انتشارات خوارزمی در تهران منتشر شده است رجوع کند.

در ایس تسرجمه اصطلاحاتی بکاربسرده ایم که ممکن است نسوانسد مفهومهائی را که نویسندهٔ کتاب در نظر داشته است به نحو روش بیان کننه، از این رو بهتر آن می دانیم که اصل آلمانی آنها را با معادلهای فارسی که برای آنها برگزیده ایم متذکر می شویم که برای آنها برگزیده ایم متذکر می شویم که ما به هیچ روی در مقام لغتسازی نبوده ایم بلکه در هر مورد کوشیده ایم ساده ترین اصطلاحی را که به ذهن ما رسیده است و معتقد بوده ایم که تا اندازه ای بیان مفهوم مورد نظر نویسنده کافی است بکارببریم:

انسانیت Manachhall

(همهٔ آدمیان، صرفنظر از اختلافهای نسژادی و قسنومی؛ انسان بامورکلی)

Fortschrittsgedanke . A had hagast

(ا انتقاد به پیشرفت و بهترشدن دائم آدمی در جریان تاریخ)

Woltimperium المراتوري جهاني

باعترزمين Abendland

(غرب یا مغربزمین به معنسی اقامتگاه اقوام و مللی که فرهنگ یونانی روسی را پسدیسدآورده بیا آن فسرهنگ را پذیرفتهاند. نویسندهٔ کتاب حاضر شمول اصطلاح باخترزمین را بر خاورسیانهٔ امروزی تا مرز میان ایران و هندوستان نیز گسترش می دهد.)

تاریخیت Geachichtlichkeit

(این اصطلاح در فلسفهٔ وجودی یاسپرس به معنی «وحدت وجود صرف آدمی و امکانات شکفتگی موجبود در هستی او» بکارمسی رود. تاریخیت در پایبندی و وفاداری آدمسی بر پایه و قسرارگاه معنویش تحقق می یابد و با انقطاع از آن قسرارگاه، از میان می رود. بملاوه، اصطلاح «تاریخیت» را آنجا بکارمسی برند که بخواهند تسوجه دهند به اینکه هر چیز، تاریخی دارد که بسرای شناختن و دریافتن ذات و ساهیت آن چیز باید آن تاریخ را شناخت.)

جبان بيني روشنگرانه aufgeklaerte Weltanschauung.

خرافة علم Wissenschaftsaberglaube

(اعتقاد به اینکه علمه به همر کاری تواناست و همرمشکلی را میتواند گشود.)

عود بودن Selbstsein

من طبیعی Naturrecht

دورهٔ محوری Achsenzeit (رك. صفحهٔ ۱۵ به بعد كتاب)

دورة پرومتهای ــ دورة پرومتهاوس Prometheisches Zeitalter

درلت (جامعه) Staat

دولت (جامعة) مبتنى بر حق و قانون Rechtsstaat

(درلت یا جامعه ای که در آن فقط حق و قانسون حکومت میکند نـه ارادهٔ یك تن یا یك گروه)

ذهنيت هستى انساني Subjektivitaet der menschlichen Existenz

ساخت تاریخ جهان Struktur der Weltgeschichte

ساده انگاری Simplifikation

علم كل Totalwissen

علم كل يندارى vermeintliches Totalwissen

فراگیرنده (هستی فراگیر) Das Umgreifende

(از اصطلاحات خاص فلسفة وجسودی یساسپرس است، به معنی هستیی که هسه چیز را بهم می پیوفند و در همه چیز حاضر است و هر چه هست از آن پدید مسی آید. آنچه در دو گانگسی عالم و معلوم متجلی مسی شود. یاسپرس خود در این باره مسی گوید: «هر چسه برای مسن موضوع یا معلوم می شود از فسرا گیرنده بیرون می آیسد و به من نزدیل می شود، و مسن خود به عنوان عالم نیز از فراگیرنده بیرون می آیسم، در حالی که خسود فراگیرنده برای آگاهی من تاریك است.»

قوم طبیعی Naturvolk

موقعیت مرزی Greazsituation

(موقعیتهای مرزی موقعیتهائی هستند که سا، نه از آنها فراتر میتسوانیم بسرویم و نه میتوانیم تغییرشان بسدهیم، مثلاً مانند مرگ و آگاهی بر مرگ، یا سرنوشت، یا تصادف و اتفاق.)

نظام جمانی Weltordnung

واقعيت بنيادي Grundfealitaet

محمدحسن لطفي تبريزي

فهرست

پیشگفتار (یاسپرس)	۴
يادداشت مترجم	٥
خش نخست: تاریخ جهان	
الملك المريع المهابي ا	١١
. دورهٔ محوری . دورهٔ محوری	, , \
. مورد مصوری . طرح کلمی تاریخ جمهان	PY
	r 1 P 9
. پیش از تاریخ . تمدنهای بزرگ تاریخ	-
	۶۹
. دورهٔ محوری و نتایج آن	٧٧
. ویژگی باخترزمین	۹ ۰
. شرق و غرب	4 V
. یك بار دیگر: طرح تاریخ جمان	• 4
خش دوم: حال و آينده	
. آنچه به معنی راستین تازه است: علم و فن	١٣
. وضع کنونی جمهان	۶۸
. مسألهٔ آیبنده	۸۸
. جهتهای اصلی	۳۰
-	
خش سوم: معنی و فایدهٔ تاریخ	
مقدمه	• ٩
. مرزهای تاریخ	۱۵
. ساختهای بنیادی تاریخ	۲۲
. وحدت تاریخ	4 4
ً. آگاهی تاریخی تازهٔ ما	54
. چیرگی بر تاریخ	9 Y
<u> </u>	

ييشكفتار

بخش عمدهٔ تاریخ از یادها رفتهاست و از طریسق پژوهش و کاوش، تنها به بخش کوچکی از آن دسترسی میتوانیم یافت.

چراغ کسمنور پژوهش ژرفنای زمان دراز پیش از تاریخ را، که پایهٔ تمامی تاریخ است، روشن نمی کند. دانش ما به زمان تساریخی، یعنی زمسانی که مدارك نوشته در بسارهاش بسدست داریم، اتفساقی و نساقس است و تنهسا، زمانی که با قرن شانزدهم میلادی آغاز می شود از حیث مسدرك غنسی است. از آینده، که فضای نامحدود امکانهاست، چیزی نمی دانیم.

تاریخ پنجهزار ساله که برای ما قابسل شناختین است، میسان پیش از قاریخ (که از حیث طول زمسان صد بسرابسر آن است) و آیندهٔ بسی پسایسان، قراردارد و بخش ناچیزی از زمان نامعلوم هستی انسانسی است. این تساریخ از هر دو سو باز است: نه آن را از سوئی می توان بست و نه می توان به آن به صورت تصویری کامل دست یافت.

ما با زمان حالمان در میان تاریخ قرارداریم. این زمان حال اگر در افق تنگ زندگی روز از نظر ناپدیدشود و تنها به صورت زمان حال صرف، نمایان گردد، هیچ می شود. این کتاب می خواهد به روشنتر شدن آگاهی ما دربارهٔ زمان حال یاری کند.

زمان حال از طریق پایهٔ تساریخی تحقق مییابد به شرط آن که بگذاریم این پایه در مسا بیسدار شود و اثسر ببخشد ـ مسوضوع بخش نخست این کتاب، تاریخ جهان تا امروز است.

آز سوی دیگر، زمان حال از طریق آینده کمه در آن نهفتهاست، و مما در برابرش حالت رد یا قبول بخود میگیریم، تحقق می یابد: بخش دوم کتاب حاوی کوششی برای سخن گفتن در بارهٔ حال و آینده است.

ولی زمان حالی که به مرحلهٔ تحقق رسیدهاست اجازه می دهد که به ژرفنای منبع ابدی لنگر بیندازیم. با تاریخ به ماورای هر تاریخی راه یافتن، و به هستی فراگیر رسیدن، واپسین چیزی است که هر چند در اندیشه نمی توان به آن دست یافت، ولی می توان به آن برخورد: در بخش سوم کتاب در بارهٔ ممنی تاریخ سخن گفته می شود.

بخش نخست تاریخ جهان

مقدمه

به سبب دگرگونی گسترده و ژرفی که در دوران ما در زندگی آدمی روی نموده است، این دوران از لحاظ تساریخی اهمیت بنیادی یسافتهاست. معیارهسای لازم بسرای پسی بسردن بسه معنی و اهمیت رویسداد کشونسی را تنها از تاریخ تمام انسانیت می توان دریافت.

اما توجه به تاریخ انسانیت ما را به سوی راز انسان بودن ما رهبری می کند. این واقعیت که ما آدمیان اصلاً تاریخ داریم و به واسطهٔ تاریخ، آن شده ایم کند هستیم؛ و اینکه این تاریخ تسا امروز، زمان بسیار کوتاهی را گذرانده است؛ این پرسش را پیش می آورد که تساریخ از کجا مسی آید؟ بسه کجا می رود؟ و چه معنائی دارد؟

آدمی از روزگاران باستان تصویرهائی از تمام تاریخ بسرای خسود ساخته است: نخست به صورت تصویرهائی اسطورهای (اسطورههای مربوط به پیدایش خدایان و کیهان، که آدمی هم جائی در آنها دارد) سپس به صورت نفوذ و تأثیر خدا در تصمیمهای سیاسی جهانی (تصورهای پیامبران دربارهٔ تاریخ)، آنگاه به شکل عمل الهی که با آفرینش جهان آغاز می شود و به ارتکاب گناه از جانب آدم و سپس به پایان جهان و روز داوری می انجامد (آگوستین قدیس).

ولی آگاهی تاریخی وقتی که برپایههای تجربی متکی میشود بکلی غیر از آن میگردد که در روزگاران باستان بسودهاست. حتی تساریخهای مثکی به انسانه که همه جا از چین گرفته تا باخترزمین مطرح شدهاند در پی این منظور بودهاند. امروز افق اتکا بر واقعیت بسیار فراختر گردیده و محدودیت زمانی مثلاً اعتقاد مبتنی بر کتاب مقدس، بر این که عمر جهان از شش هزار سال تجاوز نمی کند رخنه پذیرفته و دورنمای گذشته و آینده

تا بی نهایت گشاده شده است و پیژوهش تاریخ به مدارك و اسناد و آثــار و بقایائی که از گذشته بازمانــده است روی آورده و بر آنها استوار گردیــده است.

این تصویر تجربی تاریخ یا _ در مقام توجیه گونا گونیهای بیشمار _
به کشف و ارائهٔ قوانینی قناعت می کند: همیشه همان چیز تکرار می شود؛
رویدادهای گونا گون همواره شباهتی با هم دارند؛ نظامهای مبتنی بر قدرت
سیاسی به اشکال خاص، و بسی نظمیها و آشفتگیها، پشت سر هم مسی آیند؛
در امور و جریانهای فرهنگی و معنوی سبکها یکی پس از دیگری می رسند؛
و یا بسر آن مسی شود که تصویسری کلی و یکانه از تاریخ انسانیت
بدست آورد: به حوزههای فرهنگی نظر می اندازد و جریان و تحول آنها را
بررسی مسی کند، آنها را نخست مجزا و جدا از هسم مسی بیند و آنگاه در
تاثیرهایشان در یکدیگر دقیق مسی شود، در وجه اشتراکشان در مسائل
معنوی، و اینکه تا چه حد می توانسته اند یکدیگر را بفهمند و درك کنند
معنوی، و اینکه تا چه حد می توانسته اند یکدیگر را بفهمند و درك کنند
دقت می کند، و سرانجام وحدت معنائی می اندیشد که همهٔ گونا گونیها در

کسی که به تاریخ روی می آورد ناچار در ذهن خود به ایس گونسه جهان بینیها - که در تمام تاریخ وحدتی می بینند - تحقق می بخشد. ایس جهان بینیها ممکن است نخواسته و ندانسته در ذهن پدید آیند و هیچ مورد بررسی و انتقاد قرار نگیرند. ولی به هر حال در نحوهٔ تفکر تاریخی بدیهی انگاشته می شوند. مثلاً در قرن نوزدهم تاریخ جهان عبارت بود از آنچه پس از مقدماتی که در مصر و بین النهرین گذشت - در یسونسان و فلسطین آغاز شد و تا زمان ما ادامه یافت. هر چه جز آن بود به رشتهٔ مردمشناسی تعلق داشت و از افق تاریخ بیرون بود. به عبارت دیگر، تساریخ جهان تاریخ باخترزمین بود. مکتب مثبت گرای قرن نوزدهم، برخلاف نظریهٔ تاریخ باخترزمین بود که از این لحاظ باید برای همهٔ مردمان زمین حتی برابر نوق، بر آن بود که از این لحاظ باید برای همهٔ مردمان زمین حتی برابر قائل شد. زیرا هر جا آدمیان زندگی می کنند تاریخ هست و تساریخ جهان از حیث زمان و مکان تمام کرهٔ زمین را شامسل است و در همهٔ نقاط زمین

۱. البته در نظر مردم اروپا.ـم.

تاریخ وجرددارد. نبردهای سیاهپوستان در سودان از لحاظ تاریخ با جنگهای ماراتن و سالامیس در یك سطح قراردارد، و حتی شاید از حیث شمار آدمیانی که در آن شرکت داشته اند مهمتر از جنگهای اخیرالذكر باشد.

به سبب مورد توجه قراردادن یکایک فرهنگهای گوناگون، طبقه بندی و ساختمان تاریخ محسوس شد. طرفداران این طرز فکر معتقد بودند که فرهنگها از تودهٔ آدمیان برمیخیزند و همچون موجودات جانداد مستقل، آغاز و پایانی دارند، و در عین حال که ربطی به یکدیگر ندارند گاه پیش می آید که بهم برمیخوردند و یکدیگر را آشفته می سازند. اشپنگلر هشت موجود تادیخی از این قبیل می شناسد و توین بی بیست و یك موجود به عقیدهٔ اشپنگلر عمر هر یك از آنها هزار سال است، و توین بسی بسر آن است که طول عمر آنها را نمی توان معین کرد. اشپنگلر در مورد هر یك از قرهنگها ضرورت جریان و تحول اسرار آمیزی را می بیند و معتقد است که فرهنگها ضرورت جریان و تحول اسرار آمیزی را می بیند و معتقد است که گوناگون بشناسد. توین بی از نظر جامعه شناسی تجزیه و تحلیلهائی علت گوناگون بشناسد. توین بی از نظر جامعه شناسی تجزیه و تحلیلهائی علت و معلولیی می کند، و عالاوه بر آن بسرای تصمیم آزادانهٔ آدمیان در پش بین بنشی قائل است، ولی او نیز به هر حال جریانی ضروری را پیش چشم دارد. بدیسنسان هر دو آنان با اتکا به جهان بینی کلی خود، پیش بینیهائی در بارهٔ آینده می کنند.

در زمان ما علاوه بر آشپنگلر و تبوین بسی، آلفرد و بسر نیز تصویسر مستقل و بزرگی از تاریخ طرح کرده است. گرچه او میل دارد تمامیت فرهنگها را موضوع علم بسازد، با اینهمه جهان بینی کلی او در بارهٔ تاریخ، و جامعه شناسی فرهنگیش، در حقیقت به نحو شگفت انگیزی باز و آزاد است. این دانشمند تبحت رهبری طبع پیشگو و احساس حقیقت بینش در مسورد ارزش و طبقه بندی آفرینشهای معنوی و فرهنگی، جریان تساریخ را بنحوی طرح می کند که نه پر اکندگی فرهنگها در نظرش صورت قاعده ای جسزمسی می یابد و نه وحدت تاریخ انسانیت. ولی عملاً تصویری که از جسریان تاریخ جهان می سازد به دورهٔ فرهنگهای بزرگ ابتدائی، دورهٔ فسرهنگهای درجهٔ دوم در مرحلهٔ یك و مرحلهٔ دو، و تاریخ باخترزمین گسترشجو از

ه ه ۱۵ میلادی، تقسیم شده است.

مراد من توضيح اين نظريهها نيست بلكه ميخواهم خود نيز طرحي از كل تاريخ جهان پيشنهادكنم.

من در این طرح به این ایمان اتکادارم که انسانیت منشأی واحد و غایتی واحد دارد. این منشأ و غایت را ما نمی شناسیم و هیچ عملی نمی تواند این شناسائی را به ما بدهد. ما آنها را تنها در روشنائی نمادهائی که معانی متعدد می توانندداشت احساس می کنیم و هستی ما میان آنها در حرکت است و در تفکر فلسفی می کوشیم به هر دو آنها نزدیك شویم.

ما آدمیان، همه از نسل آدمیم و همه با هم خویشیم، و به دست خدا و شبیه او ساخته شدهایم.

در آغاذ، تجلی هستی بنحـوی نــاآگاه حضور داشت. ارتـکاب گناه، ما را در این راه افکند که به یاری شناسائی و عمل محدود در زمــان، بــه روشنائی آگاهی برسیم.

در پایان کار، همهٔ جانها با هم هماهنگ خواهند شد و در حال تفاهم بی حد و مرز، همه بسه یگانه کشور ابسدی جسان تعلمق خسواهیم داشت و همدیگر را به دیدهٔ محبت خواهیم نگریست.

همهٔ اینها مشتی نماد هستند نه واقعیت. ولی هنگامی که بسه تاریخ جهان که در دسترس تجربهٔ ماست مینگریم، با توجه به این معنی ـ اعسم از اینکه این معنی براستی در آن هست یا ما آدمیان به آن دادهایم ـ آن را تحت پندار (ایدهٔ) وحدت تمام تاریخ میبینیم، و بدین جهت واقعیتهای تجربی را با این قصد بررسی می کنیم که ببینیم تا چه حد با این پندار وحدت موافقند و تا چه حد مخالف. بدینسان تصویری از تاریخ در ذهن ما صورت می بندد که در آن نخست همه چیز همچون رویدادی یکتا و تکرار نشدنی در جریان کل تاریخ انسانیت جائی دارد؛ و سپس، آنچه در ارتباط آدمیان با یکدیگر، با دوام انسان بودن، واقعیت دارد و صرف نظر کردنسی نیست، جزو تاریخ و متعلق به تاریخ است.

اینك طرح خود را در بارهٔ ساختمان تاریخ ارائه می کنم. این طسرح تاریخ انسانیت را به وسعتی هر چه تمامتر در بسرمسی گیرد و در جستجوی وحدت قاطع تاریخ انسانیت است.

دورة محوري

فلسفهٔ تاریخ در باخترزمین بر پایهٔ دین مسیحی استوار بود. این دین در آثار عظیم متفکران، از آگوستین تا هکل، در سیر تاریخ جای پای خدا را می بیند. مهمترین سرفصلهای تاریخ وقایعی هستند که دست خدا در آنها نمایان است. هگل می گوید: تاریخ به مسیح ختم می شود و از او سرچشمه می گیرد؛ ظهور پسر خدا محور تاریخ جهان است. مبدأ تاریخ ما که هر روز در برابر چشم ماست، خود دلیل است بسر استواری ساختمان تاریخ جهان بر دین مسیح.

ولی دیس مسیحی یکی از دینها است نه دین همهٔ آدمیان، عیب این گونه تلقی از تساریخ جهان ایس است که این تلقی فقط برای مسیحیان مؤمن، معتبر میتواند بود. از این گذشته، نباید فسرامسوش کسرد که در باخترزمین هسم، انسان مسیحی، دید تجربسی خود را در بارهٔ تساریخ بر پایهٔ این دین استوار نمیسازد. یسك اصل دینی در نظر او، اصلی حساصل از بینش تجربی مربوط به جریان واقعی تاریخ نیست. برای انسانی مسیحی از بینش تجربی مربوط به جریان حاتی تاریخ نیست. برای انسانی مسیحی مشاریخ مقسدس از حیث معنسی، با تساریخ فسارغ از دیسن، فسرق دارد، مسیحی مؤمن می تسوانستداست حتسی سنتهای دینی مسیحی را عیناً مسانند مورد نقد و بررسی قرار دهد.

برای تعیین معور تاریخ جهان - اگر چنین چیزی وجود دارد - باید به روش تجربی، پیشآمدی را بیابیم که بتواند بدیسن عنوان، برای همهٔ آدمیان، و از جمله مسیحیان، معتبر باشد. این محور دورهای بایسد باشد که در آن، آنچه از آن پسآدمی تواند بود، پای به عرصهٔ هستی نهادهاست: دورهای که از حیث صورت بخشیدن به آدمیت پر بارترین دوران تساریسخ

باشد، بطوری که، بی آنکه دینی بسه عنوان معیار در نظر گرفته شود، هسم برای باخترزمین و هم برای آسیا و هسم بسرای همهٔ آدمیان ساگسر هم از دیدگاه تجربی مفید دانشی ضروری نباشد سلااقل بر اساس بینش تجسربسی قابل قبول باشد و بتواند بسرای همهٔ اقسوام و ملسل مبدأ مشترك آگاهسی تاریخی تلقی شود. چنین می نماید که این محور تاریخ جهان در حدود ۵۰۵ پیش از میلاد مسیح قرار دارد، یعنی در جنبش و جریان روحی و معنویسی کسه میان سالههای ۵۰۵ و ۵۰۷ پیش از میسلاد روی نموده است. در ایسن دوره بزرگترین و ژرفترین دگرگونسی در مسیر تاریخ روی داد، و انسانی پدیدار شد که ما تا امروز با او زندگی می کنیم. این دوره را به نحو اجمال «دورهٔ محوری» می نامیم.

الف. خصوصيات دورة محوري

این دوره آکنده از رویدادهای خارقالعاده است؛ در چین کنفوسیوس و لائوتسه بدنیا آمدند و همهٔ شعبههای فلسفهٔ چین پدیدار شد، و موحتی، چوانگدسه، لسی تسه، و متفکران بیشمار دیگر، اندیشه های خدود را بیان کردند؛ در هندوستان او پانیشادها بوجود آمد و بدودا پیدا شد و در آنجا نیز مانند چین همهٔ امکانهای تفکر فلسفی تبا شکاکیت و مادی گری و سونسطائی گری و «نیستانگاری» شکفته گردید؛ در ایران زرتشت نظریهٔ تکلیف آور خدود را در بارهٔ نبرد خوب و بد بمیان آورد؛ در فلسطیس پیامبرانی مانند الیاس، اشعیا، ارمیا و یشوعا برخاستند و یونان هدومر را پرورد و فیلسوفانی چون پارمنیدس و هراکلیت و افلاطون را ببار آورد و همچنین تدراژدی پردازان بزرگ و تدو سیدید و ارشمیدس را. همهٔ آن جنبشهای معنوی که این نامها به منظور اشاره ای بر عظمتشان بمیان آورده شد، در طبی این چند قرن در چین و هند و باخترزمین تقریباً همزمان روی دادند بی آنکه ارتباطی با یکدیگر داشته باشند.

آنچه در این دوره در هر سه دنیا تازگی داشت این بود که آدمی به تمام هستی، و به خودخویش و به مسرزهای خسویش، آگاه شد؛ هسولناکی جهان و ناتوانی خویش را دریافت؛ پرسشهائی اساسی بمیان آورد و تسلاش کرد تا از ورطهٔ هسولناکی که در برابر خود میدیسد به آزادی و رهسائسی

پناه ببرد؛ و در عین حال که به مرزهای خود، آگاه می گردید والاترین هدفها را برای خود معین کرد؛ و در ژرفنای خود بسودن، و در وضوح تعالمی، نامشروط را تجربه کرد.

این جنبش، در حال اندیشیدن در بارهٔ اندیشیدن، روی داد. آگاهی، یک بار دیگر آدمی را بر حالت آگاهیی آگاه ساخت، و اندیشه متوجه اندیشه گردید. نبردهای روحی و معنوی آغاز شد و هر گروه کوشید تا از راه ابلاغ اندیشهها و بیان دلایل و تجربهها گروه دیگر را متقاعد کند. آدمیان متناقضترین امکانها را آزمودند. بحثها، دسته بندیها، و برخورد عقاید و آرای متختلف، که در عین تضاد و تناقض، با یکدیگر ارتباط داشتند سبب پیدائی اغتشاشها و جنبشهائی شد که آدمیان را تا لب پرتگاه هرج و مرج پیش راندند.

در میان این هرج و مرج، مقولات اصلی که تا امروز پایهٔ تفکر ما هستند پدید آمدند و مقدمات ادیان عالمگیر که تا امروز ما در دامان آنها زندگی میکنیم بنیان نهادهشدند، و در هر جهت گامهائی در سطح جهانسی برداشته شد.

به واسطهٔ این جنبش و جریان، عقاید و آرا و اخلاقیات و حالاتی که آدمیان تما آن زمان ناآگاهانه پایبند آنها بودند، در بوتهٔ تردید و نقد و آزمایش قرارگرفتند و از هم پاشیدند. گردبادی همهچیز را در بر گرفت و بهم ریخت. از سنتها آنچه هنوز جوهری زنده و واقعی داشت در برابر روشنائی قرار داده شد و دگرگون گردید.

آرامش دوران اسطوره، که در آن همه چیز بدیهی انگاشته میشد، بپایان رسید. ژرفنگریهای فیلسوفان یونانی و هندی و چینی و نیز بودا، در امور و مسائل اساسی، و اندیشههای پیامبران دربارهٔ خدا، فارغ از اسطوره شدند. مبارزهٔ تعالیم و آرای مبتنی بر عقل و تجربههای معقول، علیه اساطیر آغاز شد (مبارزهٔ خرد با اسطوره). اندیشهٔ خدای واحد متعال در برابر «دمون»های خیالی قد برافراشت و خشم ناشی از تفکر اخلاقی، با تصاویر خدایان غیر حقیقی به نبرد برخاست. دین جنبهٔ اخلاقی پذیرفت و در نتیجه خدا مقامی بس بلند یافت. اسطوره وسیلهای شد بسرای زبان تازهای که به اسطوره معنائی دیگر بخشید، غیر از معنای پیشین، و آن را به صورت تمثیل

در آورد. اسطوره ها دگرگون گردیدند، و در این دورهٔ انقلاب، که خود به هنگام از هم پاشیدن اسطوره ها بندوی تازه اسطوره آفسرین بود، از دیدگاهی تازه مورد توجه قرارگرفتند. جهان مبتنی بر اسطوره آهسته آهسته فرورفت ولی از طریق معتقدات توده های مردم به عنوان پشتوانهٔ همه چیز در دنیای تازه باقی ماند (و پس از چندی در حوزه هائی پهناور دوباره پیروز گردید.)

این دگرگونی کلی آدمی را، می توان تحول به سوی معنویت نام داد. زندگی از حال بدیهی بودن در می آید و آرامش جای خود را به بی آرامی ناشی از آگاهی بر اضداد می دهد. آدمی دیگر در افق محدود خویش محبوس و راضی نیست بلکه از خویشتن در تردید است و از این رو چشم و گوش باز کرده است و آماده است امکانات تازه و بیشمار را بیازماید، و می تدواند آن تبا آن زمان کسی نهرسیده و کسی به زبان نیاورده بود، بشنود و بفهمد. سخنانی بمیان می آید و مسائلی آشکار می شود که تا آن عصر به گوش کسی نرسیده بود. آدمی در جهان خویش و در خود خویش، هستی را احساس می کند، ولی نه به وجه قاطع: مشکل هنوز ناگشوده مانده است.

برای نخستین بار فیلسوفان پدیدآمدند. آدمیان جر أت کردند که تنها و به عنوان فرد، بر خویشتن متکیی شونند. متفکران چین اعم از گوشه گیر و جهانگرد و ریاضت کشان هند و فیلسوفان یونان و پیامبران بنی اسرائیل، با آنکه از حیث اعتقاد دینی و طرز فکر با هم اختلاف داشتند، همه از یك تیرهبودند؛ آدمی توانست در درون خویش روی در روی تمام دنیا بایستد و در خویشتن منشأی کشف کند که با استمداد از آن می توانست از خود و از جهان فراتر رود.

بشر در حال تفکر دربسارهٔ تفکر، بسه سوی خود هستی سکه بسی دوگانگی و با از میان برخاستن عالسم و معلوم، و در یسگانگی اضداد دریافته می شود ساوج گرفت. آنچه در برترین نقطهٔ عروج به عنوان «بسه خود باز آمدن در هستی»، یا به عنوان وحدت عرفانی، یسا یکی شدن بسا خدا، یا آلت ارادهٔ خدا شدن، تجربه می شود؛ در تفکر عینی به وجه مبهم و دو معنائی و سوء تفاهم انگیز، بیان می شود.

انسان واقعی که در زندان تن از دیدهها پنهان، و در بند غرایــز و

هوسها گرفتار است و از خود خویش تنها آگاهی مبهم و تاریکی دارد، آرزوی رهائی می کند و این رهائی را در همین دنیا می تواند بسست آورد: یا در حال عروج به سوی اندیشه (ایده)، یا در سکون «آتاراکسی» (آرامش روحی و هماهنگی درونی که به عقیده اپیکور و پیروانش نخستین شرط سعادت است) یا در سیر و نظر در تنهائی، یا در آگاه شدن به خود خویش و به دنیا به عنوان «آتمان» (روح فردی در فلسفهٔ هندی)، یا در تجربهٔ نیروانا، یا در هماهنگی با «تاثو» (واحد فراگیر یا خدا در فلسفهٔ لائوتسه) و یا در تسلیم در برابر ارادهٔ خداوند. در طرز فکرها و محتواهای اعتقاد دینی، فرقها و اختلافهای بسیار برزرگ هست، ولی وجه مشترك همه در اینجاست که آدمی گام به فراتر از خود می نهد، از این راه، که در تمام هستی به خود خویش آگاه می گردد و راهههائی پیش می گیرد که باید در تنهائی بپیماید. او می تواند از همهٔ مواهب دنیا چشم بپوشد، به بیابان و جنگل بگریزد یا سر به کوه بنهد و در گوشهای خالی نیروی آفرینندهٔ انزوا را کشف کند و آنگاه به عنوان مرد دانا یا مرد فرزانه یا پیامبر به میان مردمان بازگردد. در دورهٔ محوری آن چیزی پدیدار گردید که بعدها به نام خرد و شخصیت خوانده شد.

آنچه یك فرد بدست می آورد هر گز به همه انتقال نمی یابد. فاصلهٔ میان قلمهای امکانهای بشری و تودهٔ مردم در آن زمان فوق العاده زیاد می شود. با این همه آنچه یك فرد «می شود»، همه را از طریق غیرمستقیم دگرگون می سازد. تمام آدمیت جهشی می کند.

در هر سه منطقه، وضع اجتماعی مشابه و متناسب با وضع روحی و معنوی جدید نمایان بود: انبوهی از شهرها و کشورهای کوچك وجدود داشت که همه با هم در نبرد بودند و در عین حال در همهٔ آنها شکوفائی عجیبی بچشم میخورد و همه از ثروت و نیرومندی برخوردار بودند. در چین، تحت حکومت سلسلهٔ ناتوان «چو»، ایالات و شهرهای کوچك، خودمختار شدهبودند و جریان و تحول سیاسی عبارت بود از بزرگتر شدن شهرهای کوچك از راه مطیع ساختن اقران خویش و منضم کردن آنها به قلمرو سلطهٔ خود. در یونان و خاورنزدیك شهرها و کشورهای کوچك، حتی بعضی از آنها که تحت سلطهٔ ایران در آمده بودند، در حال خودمختاری

بسر می بردند. در هندوستان کشورها و شهرهای مستقل بسیاری وجود داشت.

رفت و آمد و ارتباط متقابل در داخلهٔ هر سه منطقه جنبش معنوی را بسه سیر و حرکت در آورده بسود. فیلسوف ان چین، کنفوسیوس و موستی و دیگران دائماً در راه بودند تا در نقاط معروف که بسرای زنسدگی معنوی مناسبتر بود همدیگر را ملاقات کنند (و مدرسه هائی تشکیل داده بسودند که امروز چین شناسان آکادمی میخوانند). در یونسان فیلسوف ان و سوفیستها سفر بسیار می کردند، و بودا همهٔ عمر را در راهپیمائی بود.

در دوران پیشین وضع معنوی و فرهنگی نسبتاً مداومی وجود داشت که در آن، علی رغم حوادث وحشتناك، همه چیز همواره تکرار مسی شد و زندگی معنوی در افقهای کوچکی محصور و عاری از جنبش بود، یا جنبش خیلی آهسته ای داشت که ناآگاهانه بود و از آن رو دریافته نمی شد. ولی در دوره ای که مورد بحث ماست تنش و چشم براهی روز به روز افرایش می یابد و سبب می شود که حرکتی سریع و سیل آسا همه چیز را در برگیرد.

مردمان براین حرکت آگاه میشوند. زندگی آدمی به عنوان تاریخ، موضوع تفکر میشود، و آدمی احساس میکند و میدانید کیه در زمان زندگیش واقعهای خارقالعاده روی میدهد، ولی در همان حال آگاه میشود براینکه گذشتهای دور و دراز و بسی پاییان و جسود داشتهاست. آدمیان از نخستی لحظهٔ ابن بیداری روحی، بر خاطرههای گذشته متکسی هستند و آگاه بر اینکه دیسر به جهان آهدهاند و حتی مرحلهٔ انحطاط را می پیمایند. و رده این آفت انحلال را بیشم میینند و میخواهند از راه براست اوردن بیش و ترب، و دار لون ساختن اوضاع، در صدد چارهجوئی برآیند؛ و از طربق طرب نفسه و برنامه بر جریان امور تسلط بیابند و وضع درست را دوباره باز گرداند، با برای نخستین بار وضعی تازه برقرار سازند. حریانی که حاصلش بدتر شدن دائمی است، یا به صورت حرکتی دایره وار و جریانی که حاصلش بدتر شدن دائمی است، یا به صورت حرکتی دایره وار و بهترستی افراد بشر و همچنین بهترین راه ادارهٔ آنان را بیابند. اندیشهٔ راه همزیستی افراد بشر و همچنین بهترین راه ادارهٔ آنان را بیابند. اندیشهٔ درگرگون کردن و بهتر ساختن، بسر اعمال و رفتار آدمیان حکمفر میاست.

فیلسوفان از کشوری به کشوری ملیروند و نقش مستشار و راهنما و آموزگار بعهده دارند، گاه مورد تحقیر قرارمی گیرند و گاه با آغوش باز پذیرفته می شوند و در همه احوال با یکدیگر در حال بحث و تبادل اندیشه و رقابتند. شکست کنفوسیوس در دربار «وای»، با شکست افلاطون در سیراکوس شباهتی دارد و میان مدرسهٔ کنفوسیوس که برای تربیت مسردان میاسی تأسیس شده است، و آکادمی افلاطون که همان وظیفه را بعهده دارد، وجه تشابهی نمایان است.

دورهای که در آن، طی چند قرن، ایسن جنبش معنوی روی نمود و بسط یافت دوران پیشرفت سادهای نبود، بلکه دوران ویسران کردن و بساز ساختن بود، نیل به کمال به هیچوجه صورت نپذیرفت. والاتریس امکانهای اندیشه و عمل که در افراد معینی تحقق یافت عموم را در برنگرفت، زیرا اکثریت مردمان نمی توانستند اندیشههای آنان را دریابند و به دنبالشان بروند. آنچه در آغاز امر آزادی جنبش و پیشرفت بود در پسایسان کار به هرج و مرج انجامید. همین که نیروی آفرینندگی دوران روی به ضعف نهاد در هسر سه منطقه، اندیشهها و نظریات به حالت جزمی و تحجر درآمد، و چون بی نظمی از اندازه گذشت و تحمل ناپذیر گردید تمایلی شدید به نظم و پایبندی پیدا آمد که سرانجام به بسرقدرار ساختن دوبارهٔ ثبات و سکون منجر شد.

پایان این دوره، نخست جنبه سیاسی دارد. دولتهائسی نیرومند که از طریق تسلط بر همسایگان، بزرگ و جهانگیر شدهبودند، تقریباً دریك زمان، در هر سه منطقه پدید آمدند: در چین دولت «تسین شی هوانگتی»، در هندوستان سلسلهٔ «ماوریا»، و در باخترزمین کشورهای هلنی و امپراتوری روم. بدینسان در همه جا نظمی مطابق برنامهای فنی و سازمانی برقرارگردید.

ولی در همه جا ارتباط با جنبش روحی و معنوی پیشین باقی ماند و وضع معنوی پیشین سرمشق قرار گرفت و مورد احترام و پرستش واقع شد. آثار و شخصیتهای دورهٔ گذشته در پیش چشم مردمان قرار داشتند و محتوای مدرسه و تربیت بودند (سلسلهٔ «هان» به مشرب کنفوسیوس جنبهٔ رسمیت بخشید و آشوکا به مشرب بودائسی، و در دوران فرمانروائسی

اگوستوس فرهنگ «یونانی درومی» به صورت آرمان درآمد.)

دولتهای بزرگی که در پایان دورهٔ محوری پدید آمدند خود را ابدی میپنداشتند. ولی ثباتشان ظاهری بود، گرچه در قیاس با دولتهای دورهٔ محوری زمانی دراز پایدار ماندند ولی در همهجا به انحطاط گرائیدند و از هم پاشیدند. طی تقریباً دو هزار و پانصد سالی که از دورهٔ محوری مسی گذرد دگرگونیهای خارق العاده ای روی داده است. در این زمان نیز مانند دورهٔ فرهنگهای باستانی پیش از دورهٔ محوری، تماریخ عبارت از تجزیه و سقوط و زایش و دوباره سربرداشتن دولتهای بزرگ است ولسی به معنائسی دیگر، زیرا این بار تاریخ با جنبشی روحی و معنوی پیوند دارد که در دورهٔ محوری پدید آمد و تأثیرش هرگز از میان نسرفت و به همهٔ اعمال دورهٔ اهمیت و معنائی تازه بخشید.

ب. طرح ساخت تاریخ جهان از دیدگاه دورهٔ محوری

ایسن قبیل اشارات به چند واقعیت، برای مبرهن ساختن درستی نظریه ای دربارهٔ تاریخ کافی نمی تواند بود. برای آنکه بتوانیم ایسن نظریه را روشن سازیم، یا سرانجام از آن دست برداریم، ناچاریم انبوهی از وقایع تاریخی را پیش چشم بیاوریم. ولی این کار از حد وظیفهٔ این کتاب بیرون است. مراد من از آن اشارات ایس است که این مسأله را مطرح کنم و از دیگران بخواهم نظریهای را که به میان آورده ام بیازمایند.

اگر آن نظریه را درست بدانیم، در آن صورت چنین مینماید که با فرض وجود دورهٔ محوری، تمام تاریخ جهان در معرض روشنائی قرار می گیرد و ساخت تساریخ جهان آشکار می گردد. اینك می کوشم این ساختمان را تشریح کنم اما اشاره وار:

۱. با شروع دورهٔ محدوری فسرهنگها و تمدنهای کهنه کسه هزاران اسل پای برجا بودهاند یکباره در همهجا پایان می یابند و در فسرهنگ تسازهٔ دورهٔ محوری جذب می شوند، اعم از آنکهٔ ایس فرهنگ نو در دامن قومی بوجود آید که صاحب فرهنگ کهنه بسوده است، یا در دامس قومی دیگر. فرهنگهای پیش از دورهٔ محوری گهگاه بسیار عظیم بوده اند؛ مانند فرهنگ بابلی، فرهنگ مصری، تمدن و فرهنگ سندی و تمدن چینی. ولی چنین می

دورهٔ محوری ۲۳

نماید که این فرهنگها بیدار نشدهبودند. فرهنگهای کهن فقط در عناصری که وارد دورهٔ محوری می کردند، یا در این دوره به نحوی دیگر و با آغازی تازه پذیرفته و جذب می شدند، باقی می ماندند. وقتی که فرهنگهای کهن را با فرهنگ روشن و بیدار دورهٔ محوری می سنجیم چنین می نماید که فرهنگهای کهن در پردهٔ شگفت انگیزی پوشیده اند چنانکه گوئی آدمی در آن روزگاران هنوز براستی به خود نیامده بوده است. آثاری جزئی و پراکنده که در عین گیرائی اثبری در دوران بعدی نبخشیده اند نمی توانند ما را بفریبند (مانند گفت و گوی مرد مصری خسته از زندگی، با روح خویش، بفریبند (مانند گفت و گوی مرد مصری خسته از زندگی، با روح خویش، عظمت دین و هنرهای دینی کهن و دولتهای بنزرگ و فراگیر، و قانونگذاری آن روزگاران در آگاهی دورهٔ محوری مورد اعجاب و احترام است و حتی گاه (مثلاً برای کنفوسیوس یا افلاطون) نقش سرمشق دارد، ولی معنی همهٔ آن مظاهر فرهنگ و تمدن در نحوهٔ تلقی این دوره دگرگون شده است.

مثلاً اندیشهٔ دولت که در پایان دورهٔ محوری نیروئی تازه می گیرد و از لحاظ سیاسی به دورهٔ محوری خاتمه می بخشد، از فرهنگهای بسزرگ دوران کهن گرفته شده است. ولی همان اندیشه که در اساس، اصلی فرهنگ آفرین بود، در این دوره اصل حفاظت و ثابت نگاه داشتن تمدن و فرهنگی می شود که در سرازیسری انحطاط افتاده است. چنین می نماید کسه گوئی اصلی که پیشتر عملاً حالت استبدادی داشت و خاصیتش پیش راندن و ترقی دادن انسان بسود، اکنون دانسته و آگاه با شیوهٔ استبدادی سر بسرمی دارد تا همچون یخ بندان همه چیز را منجمد و متحجر سازد و از تباهی حفظ کند.

 γ . آنچه در دورهٔ محوری روی داد و ساخته و آفریده و اندیشیده شد، تا امروز پایه و مایهٔ زندگی آدمیان است. آدمی در هر یك از جنبشها و عروجهای خود، دورهٔ محوری را بیاد می آورد و به آن باز می گردد و از آن کسب نیرو و حرکت می کند. از آن زمان قاعده بر این است که بهیاد آوردن و زنده کردن امکانات دورهٔ محوری (مثلاً در دورهٔ رنسانس) سبب جنبش و عروج معنوی می گردد. بازگشت به این آغاز، واقعهای است که دائم در چین و هندوستان و باخترزمین تکرار می شود.

س. دورهٔ محوری نخست در حوزهای محدود آغاز می شود، ولی در طی تاریخ همهجا را فرامی گیرد. هر قسومی که از جنبشها و شکفتگیهای دورهٔ محوری بهرهای برنمی گیرد به صورت «قوم طبیعی» با زندگی بی تاریخ، همچنان که در هزاران سال بوده است، باقی می ماند. مردمانی که در بیرون از سه دنیای دورهٔ محوری بسر می بردند، یا بکلی از جنبشها و شکفتگیهای این دوره برکنار ماندند یا با گذشت زمان با یکسی از آن مراکز معنوی ارتباط یافتند؛ و در صورت اخیر، تاریخ، آنها را به خود پذیرفت و بدین سان در جریان تاریخ قرار گرفتند: مثلاً در غرب، اقوام ژرمن و اسلاو، و در بافتن با مراکز فرهنگی دورهٔ محوری از میان رفتند. همهٔ آدمیانی که پس بافتن با مراکز فرهنگی دورهٔ محوری از میان رفتند. همهٔ آدمیانی که پس جنبش دورهٔ محوری زندگی کردند، یا به صورت قوم طبیعی ماندند و یا از جنبش دورهٔ محوری – که یگانه واقعهٔ بنیاد گذار بود – بهرهور گردیدند. اقوام طبیعی، در دوره ای که تاریخ وجسود دارد، بقایسای دوران پیش از تاریخند که حوزه اش روز به روز کوچکتر شده و در زمیان ما بکلی پایان تاریخند که حوزه اش روز به روز کوچکتر شده و در زمیان ما بکلی پایان بافته است.

ع. میان سه دنیای دورهٔ محبوری، همین که با هم روبرو می شوند، تفاهم متقابل و حتی عمیق امکان پذیر است. اینها وقتی که بهم می رسند بی درنگ همدیگر را می شناسند، و زود در می بابند که دیگری هم، خودی است. با آن همه دوری از یکدیگر، با همدیگر ارتباط دارند. البته حقیقتی مشترك که بتوان به صورت عینی بیان کرد، در میان نیست (ایس گونه حقیقت تنها در علم مبتنی به روش دانستهٔ الزام آور وجود دارد که می تواند همهٔ دنیا را فراگیرد بی آنکه منشأ تحبول و تغییری باشد، و همهٔ آدمیان می توانند در مورد آن با یکدیگر همکاری کنند). اما با ایس همه، حقیقت اصلی و نامشروط که ما آدمیان در طول تاریخ از سرچشمههای مختلف بدست آورده ایم و زنده نگاه داشته، در هر سه دنیا خود را می بیند و صدای خود را می بیند و صدای خود را می شنود.

سخن کوتاه: همهٔ سؤالها و معیارها در مـورد هر چـه پیش از دورهٔ محوری بوده، و همهٔ تحـولها و شکفتگیهائی که پس از ایـن دوره صورت پـذیـرفتهاست، از دورهٔ مـحوری حـاصـل شده. تمدنهـای بـزرگ پیش از

دورهٔ محوری، شکل و صورت خود را از دست می دهند و اقوام و مللی که آنها را پدید آورده اند از نظر ناپدید می شوند و به جنبش دورهٔ محوری می پیوندند. اقوامی که به صورت پیش از تاریخ بسر می برند به همان صورت پیش از تاریخ بسر می زند به همان محوری بییوندند و بشکفند، یا از میان بروند. دورهٔ محوری، فرهنگها و تمدنهای همهٔ ادوار را جذب می کند. تاریخ جهان، از دورهٔ محوری یگانه ساختمان و وحدتی را بدست می آورد که براستی پایدار می ماند و حتی باید گفت که تا کنون همچنان پایدار است.

ج. آزمایش نظریهٔ دورهٔ محوری

1. آیا چنین واقعیتی وجود دارد؟

قدیمترین اشارهها بدین واقعیت، تا آنجا که میدانم، در نوشتههای لاسوا و ویکتور فون اشتراوس به میان آمدهاست.

لاسو در کتاب کوششی تاذه دد فلسفهٔ تادیخ (مونیخ ۱۸۵۶ صفحهٔ ۱۱۵) مینویسد: «ممکن نیست تصادفی و بر حسب اتفاق باشد که تقریباً همزمان با یکدیگر در ششصد سال پیش از میلاد مسیح، در ایران زردشت، در هندوستان گاوتمه بودا، در چین کنفوسیوس، در میان یهودان پیامبران، در روم نوما شاه و در یونان نخستین فیلسوفان ایونی و دوری و ایلیائی به عنوان اصلاح کنندگان مذهب مردم پیداشده اند.»

ویکتور فون اشتراوس در تفسیر لائوتسه که کتابی بی نظیر است (۱۸۷۰) می نویسد: «در قرنهائی که در چین لائوتسه و کیونگ تسه می زیستند، جنبش معنوی عجیبی همهٔ ملل متمدن را فراگرفت. در میان بنی اسرائیل ارمیا و حبقوق و دانیال و حزقیل شروع به پیشگوئی کردند و در سال ۵۲۱-۵۱۶ هیکل دوم اورشلیم ساخته شد. در ییونان تالس هنوز حیات داشت که آناکسیماندر و فیثاغورس و هراکلیت و کسنوفانس پیدا شدند و پارمنیدس بدنیا آمد. در ایران چنین می نماید که اصلاح مذهبی شایان توجه، یعنی اصلاح نظریهٔ باستانی زردشت، صورت گرفته باشد. در

^{3.} Numa Pompilius

هندوستان شاکیامونی۱، مؤسس مـذهب بودائی، پای به عرصهٔ هستی نهاد.» از آن یس دیگران نیز گاهگاه بدین واقعیت تـوجه کـردهاند، ولـی این توجه همیشه کوتاه و سطحی بودهاست و به طورکلی، تما آنجا که می توانم دید، این مسأله با قصد مشخص ساختن موازاتی در هستی جهانی و معنوی انسانیت در آن زمان، هنوز مورد توجه قرارنگرفته است. اکنون می کوشیم تا ایرادهائی راکه ممکن است بر این نظریه گرفته شود در نظر آوریم. ١. ايراد اول اين است كه آنچه در اينجا به صورت وجه مشترك مي نماید، ظاهری است. اختلافها، از جمله اختلاف زبانها، اختلاف نیژادها، انواع دولتهای بــزرگ، و اختلاف در نوع یادآوری تاریخی، به اندازهای بــزرگند که آنچه در برابر آنها بــه صورت وجــهمشترك جلــوه مــي كند سلسلهای از اتفاقات است. هر استدلالی که برای اثبات وجود وجمهمشترك در همهٔ آنها به میان آورده شود توسط واقعیات رد می شود. شاید هم بتوان گفت که آن حکم سطحی که می گوید «اگر نیك بنگریـم در میان آدمیان همه چیز در همه جا، خواه به صورت آغاز و خواه بـه صورت امکان، پیش مىآيد» در اين مورد نيز صادق است. در تحقق يافتن آنىچە وجــه مشترك انسانی است، امر اساسی و خاص و تاریخی عبارت است از فرقها و اختلافها. تمام انسانیت را نمی توان هیچ جا به عنوان واحدی در نظر گرفت، مگر در مورد خصوصیات عمومی غیرتاریخی هستی انسانی.

در برابر این ایراد باید گفت: امر اساسی که در دورهٔ محوری روی داده است همین روی نمودن اصول انسان بودن در موقعیتهای مرزی است، اصولی که تا امروز به اعتبار خود باقی مانده. آنچه در اینجا اساسی است، وجه اشتراکی است که نه در همه جای روی زمین، بلکه از لحاظ تاریخی تنها در این سه منطقه پدیدآمده است که در حوزهٔ نسبتاً کوچکی قرار دارند. سؤالی که اینجا بمیان می آید ایس است که آیا با افزایش آشنائی ما عمق این وجه مشترك با وجود همهٔ فرقها و اختلافها که به جای خود می مانند بوجهی بهتر و گیراتر نمایان می شود یا نه؟ اگر پاسخ ایس سؤال مثبت باشد، در این صورت همزمانی اتفاقات، واقعیتی می شود که هر چه در آن دقیقتر می گردیم تعجب ما بیشتر می شود. برای اینکه سخن ما

ا. نام بودا (=بیدار شده) قبل از آنکه به حقیقت چشم بگشاید.-م.

قانع کننده شود به تفصیل بیشتری نیاز است.

۲. ایراد دیگر این است که دورهٔ محوری اصلاً واقعیتی نیست بلکه نتیجهٔ ارزشی است که برای رویدادهای آن دوره قائل هستیم، و به عبارت دیگر پیشداوری ما سبب میشود که در ارزیابی پیش آمدها و آثار آن زمان به اغراق گرائیم.

در پاسخ این ایراد می گوئیم آنجا که موضوع روح و معنویت در میان است، واقعیت را فقط از راه فهمیدن معنی میتوان دید. فهمیدن، بر حسب ذات و ماهیتش، همواره با ارزشگذاری یکی است. راست است که هر تصویر تاریخی همیشه از نظر تجربی بر پایه انبوهی از وقایع و پیش آمدها استوارست، ولی تنها از آن وقایع تشکیل نمی بابد. مشاهده و رؤیت همهٔ امور معنوی تاریخی، و از جمله دورهٔ محوری، تنها از راه فهمیدن دست می دهد، و این دید تاریخی، در عین حال، هم نتیجهٔ فهمیدن است و هم نتیجهٔ ارزشگذاری، و حتی نتیجهٔ تکانی است که به ما می دهد زیرا مربوط به ماست به عنوان تاریخ ما، آن هم نه به عنوان تاریخ گذشتهای که از کیفیت تأثیر بخشیدنش در روزگاران پیشین آگاه می گردیم، بلکه به عنوان گذشتهٔ خاصی که تأثیر مداومش - که همواره از سرچشمه می آید - هر چندگاه یکبار از نو آغاز می شود و پایان ناپذیر می نماید.

بدین جهت است که عامل پژوهش در تساریسخ، تمام وجسود آدمسی است: «هر که نقش خویش می بیند در آب». سرچشمهٔ فهمیدن مسا، واقعیت کنونی ماست؛ و یگانه واقعیت ما، بودن ماست در این دم در این مکان؛ از این رو هر چه در صعود و عسروج خسود کامیابتر باشیم، دورهٔ محسوری را روشنتر می توانیم دید.

اگر محتواهای تاریخی را فقط با ذهنیت هستی انسانسی مسی تسوان ارزشیابی کرد، پس آنچه این ذهنیت را از میان مسی تواند بسرداشت عینیت واقعهای بیرونی نیست، بلکسه عینیت اعتقاد جماعتی همدل و همفکر است که هر انسانی، اگر جسزو آن نباشد، در جست و جسوی آن است؛ زیسرا حقیقت، آن چیزی است که ما را بهم می پیوندد.

نظریهای که من اینجا بمیان مسیآورم این است که اهمیت دورهٔ محوری، از راه اشتراك و همدلی ما در فهمیدن، و ارزشیابیی که از ایسن

فهمیدن جدائی پذیر نیست، بر ما آشکار خواهد شد و روزی خواهد رسید که تمام انسانیت آن را خواهد پذیرفت. گرچه این نظریه به اقتضای طبیعتش قابل اثبات با دلیلی قطعی نیست، ولی از راه توسعه و تعمق نظر، تأیید می تواند شد.

۳. ایراد دیگر این است که این موازات خاصیت تـــاریخـــی نـــدارد،
 زیرا وقایعی که با یکدیگر تماسی معنوی ندارند جزو تاریخ مشترك نیستند.
 این ایراد را بر هگل نیز، که چین و هندوستان و بــاخترزمین را بـــه

عنوان مراحل شکفتگی روح بهم مربوط میساخت، گرفته و گفتهاند که در این مورد میان مراحل مختلف تماس و ارتباطی واقعی ـ بدان گونه که میان مراحل تاریخ باخترزمین میتوان دید ـ وجود ندارد.

ولی نظریهٔ ما اصولاً غیر آز سخن هگل است. زیرا ما درست منکر سلسلهٔ مراحلی هستیم که از چین آغاز شود و به یونان پایان یابد. این سلسلهٔ مراحل نه از حیث زمانی وجود دارد و نه از لحاظ معنی. سخن ما ایسن است که در اینجا وقایعی در کنار یکدیگر، در زمان واحد، روی می دهند بی آنکه ارتباطی با هم داشته باشند. چنین می نماید که راههای متعددی که مبدأشان از هم جداست به سوی مقصدی واحد می روند. چیزی واحد به سه صورت مختلف نمایان می شود. آنچه اینجا می بینیم سه ریشهٔ مستقل سه صورت مختلف نمایان می شود. آنچه اینجا می بینیم سه ریشهٔ مستقل یك تاریخ است که بعدها، پس از آنکه مدتی فقط گاه بگاه با هم تماس می یابند، برای نخستین بار از چند قرن پیش، و در واقع نخستین بار از امروز، واحدی یگانه می گردد.

بدین جهت باید بر چگونگی این موازات از نزدیك بنگریم.

٢. موازاتي كه ادعا مي شود، چگونه است؟

واقعهٔ مورد بحث ما ممکن است مجموعه ای از پیشامدهای عجیب در همزمان باشد بی آنکه معنائی تاریخی داشته باشد. همزمانهای عجیب در تاریخ جهان فراوان می توان یافت. مثلاً: در قرن شانزدهم یسوعیان در ژاپن فرقه ای بودائی یافتند (که از قرن سیزدهم وجود داشت). چنین می نمود که این فرقه شباهت غریبی به پروتستانها دارد و براستی هم چنین بود. بنا

به گفتهٔ فلورنس ژاین شناس (در کتابی که شانتیی دو لاسوسه نوشته است ۱) عقیدهٔ مذهبی این فرقه تقریباً بدینسان بود؛ کوشش آدمی برای رسیدن بسه نیکیختی آن حهانی بی فایده است. همه چیز بسته به ایمان است، ایمان به رحمت و عطوفت و یاری «آمیدا». کار نیکی که مستوجب یاداش باشد وجود ندارد. دعا، کار نیکی نیست که پاداشی در پی آن باشد بلکه سیاسگزاری است برای رهائی و نجاتی که مسببش «آمیدا» است. شیزان، بنیانگذار این فرقه، می گوید: «اگر قسرار است که نیکان زنسدگسی حاوید بیابند، گناهکاران بیشتر از آنان می توانند بـدان زنـدگـی امیدوار باشند.» بر خلاف آئین سنتی بودا، آنچه از اعضای این فرقه خواسته می شو د چنین است. نیکو کاری سو دی ندارد. از سخنان و جملههای اسرار آمیز، کارهای جادوئی، طلسمات، زیارت، توبه، روزه و ریاضاتسی از ایسن قبیل پرهیز باید کرد. امکان نجات برای مردم عادی کمتر از روحانیان و تارکان دنیا نیست. روحانیان جماعتی هستند که وظیفهشان آموزش مردم عادی است، و از این رو لازم نیست زندگی آنان با مردم عادی فرق داشته باشد، و لباسشان نيز بايد چون لباس ديگران باشد. عزببودن لزومي ندارد. محيط خانواده بهترین محیط برای زندگی مذهبی است. اعضای این فرقه باید «نظم را رعایت کنند و از قوانین کشور پیروی نمایند و شهروندان خوبی باشند و بکوشند تا زندگی را بهتر سازند.»

وجود چنین فرقهای، که عقاید مذهبیشان با اصول عقاید لوتریان نه تنها شبیه بلکه عین آنهاست، شگفتانگیز است. این گونه موازاتها وتشابهها را از چین گرفته تا اروپا در طی قرون و اعصار فراوان میتوان یافت، و حتی فهرستهای خاصی برای این همگونیها ساختهاند.

در مقابل آن باید گفت:

نخست: در بارهٔ بسیاری از پیشآمدهای موازی تاریخ، چه همزمان و چه ناهمزمان، می توان ادعا کرد که قاعدهای بر یکایك آنها حکمفرماست؛ در حالی که در دورهٔ محوری موازاتی می بینیم که تابع هیچ قانسون کلسی نیست، بلکه واقعیت تاریخی یگانه ای است که خاصیت فراگیرندگی دارد و

^{1.} Chantepie de la Saussaye

همهٔ پدیدههای فرهنگی و معنوی را شامل است. دورهٔ محوری از نظر تاریخ جهان یگانه موازاتی است که جنبهٔ کلیت و تمامیت دارد، و منحصر به همزمانی پدیدههای خاص نیست. چند پدیده یا سلسلهای از پدیدهها نمی توانند چنان موازاتی پدید آورند که در بارهٔ دورهٔ محوری مورد بحث ماست.

دوم: نزدیکی آن سه حرکت موازی، تنها در طی آن قرنها وجود دارد. کوششهائی که از راه تنظیم فهرست وقایع همزمان به منظور اثبات ادامهٔ موازات پس از دورهٔ محوری بعمل میآید، روز بهروز مصنوعیتر می نماید. وقایعی که پس از آن دوره روی میدهند به جای آنکه تحولات موازی باشند، از هم دورتر می گردند. سه راه مختلف، که در ابتدا چنین مینماید که به سوی مقصدی واحد روی دارند، بعدها با هم بیگانه می شوند؛ حال آنکه هر چه به عقب، به سوی دورهٔ محوری، میرویم، در هر گام با هم خویشاوندتریم و خود را به هم نزدیکتر احساس میکنیم.

نه تنها در نظر من احتمال اینکه ایس جنبهٔ کلی دورهٔ محوری یک بازی فریبندهٔ تصادفهای تاریخی باشد، روز بروز ضعیفتر می شود، بلکه می پندارم که در آن، چیز مشترکی در ژرف اسیبینم، چیزی که منشأ انسان بودن است. در آنچه پس از آن همزمانی، با بسزرگتر شدن اختلافها و فاصلهها، روی می دهد گاهگاه شباهتهائی می بینیم و خویشاوندیهائی که حاکی از وجود مبدأ مشترکند؛ ولی در کل، آن اشتراك معنی واقعی اصلی تكرار نمی شود.

یگانه موازات قابل قیاس، دورهٔ آغاز فـرهنگهای بــزرگ در مصر و بینالنهرین و هندوستان و چین است.

ولی در این دوره، فاصلههای زمانی پیدائی فرهنگها بیش از هزارسال است. آغاز این پیدائی میان سالهای ههه م تا تقریباً ههه ه پیش از میلاد است (بین النهرین و مصر و قدیمترین آثار باستانی که در کرت و ترویا کشف شده اند متعلق به این زمانند)، در حالی که آغاز پیدائی فرهنگهای چین و هندوستان در هزارهٔ سوم پیش از میلاد است.

قابل قیاس با این فرهنگهای بزرگ، فرهنگهای مکزیك و پرو هستند كه ظاهراً در هزارهٔ نخستین پیش از میلاد پدید آمدهاند. دورهٔ محوری ۳۱

آنچه در آن فرهنگها مشترك است، سازمانهای عالی و پیشرفتهای فنی است. در مصر و بین النهرین و هندوستان و چین (رود زرد)، دركنار رودخانه الله تمدنهای مشابه كه بر ادارهٔ متمركز پیشرفتهای استوارند پدید می آیند.

وجه اشتراك ديگر اين فرهنگها، مذهبي است آميخته با سحر و جادو، بي روشنائي فلسفي، بي اشتياق به رهائي دروني، بيدون حـركت بـه سوى آزادي در موقعيتهاي مرزي؛ و همچنين (با وجود سبك خارق العادهاي كه در هنر نمايان است) تيرگي و گرفتگي خاصي در انواع هنرديده مي شود، خصوصاً در معماري و مجسمه سازي.

با این همه، در این موازات، همزمانی دقیق بدانسان که در دورهٔ محوری میبینیم، وجود ندارد. بعد لاوه، این موازات تنها در شباهت نوع فرهنگ موجود است نه در شباهت جنبش روحیی و معنوی. در اینجا با وضعی روبرو هستیم که به نحو شگفت آوری ثابت میماند و هرگاه که بسر اثر حادثه ای ویران می گردد دوباره به همان صورت سر برمی دارد و تکرار می شود؛ دنیائی است میان دوران پیش از تاریخ، که تقریباً بر ما مجهول است، و دوران تاریخی که ثبات و یکسانیی روحی و معنوی را اجازه نمی دهد: دنیائی است که پایهٔ دورهٔ محوری شد ولی در این دوره و به واسطهٔ این دوره از میان رفت.

٣٠ علل بيدائي اين واقعه

اگر قضیهٔ موازات را در دورهٔ محوری تردیدناپدیر بدانیم، ایسن پرسش پیش میآید که منشأ این واقعه چیست؟ چرا در سه جا که مستقل از همند واقعهٔ واحدی روی میدهد؟ چنین مینماید که، اینکه ایسن سه محیط همدیگر را نمی شناسند، امری ظاهری است، ولی در عین حال ایسن خود رازی تاریخی است که هر چه در بررسی قضیه پیشتر میرویسم بزرگتر و تاریکتر میشود. در دورهٔ محوری، با غنای شگفتانگیز آثار معنویش که در تمام طول تاریخ بشری تا امروز مؤثر افتاده است، ایس معما نهفته است که در سه منطقه، مستقل از هم، رویدادهائی پیش می آیند که هم شبیه همند و هم متعلق بهم.

این راز همزمانی، غیر از دورهٔ محوری، شاید فقط یک بار دیگر چنانکه اشاره کردیم در پیدائی فرهنگهای بزرگ قدیم نمایان است (ولسی به هر حال منحصر به همین دو مورد است). سؤال این است: چرا در یك زمان _ هر چند با فاصلهای تا دو هزار سال _ در میان وضع عمومی اقوام پیش از تاریخ در سه یا چهار جا فرهنگهای بزرگی می شکفند: در کنارهٔ رود نیل، در بین النهرین، در حاشیهٔ رود سند، و در ساحل رود زرد؟

پاسخ می دهند: وظایف مشابه، یعنی تنظیم جریان رودخانه (به منظور آبیاری و پیشگیری از سیل) نتایجی مشابه ببار آوردهاست. ولسی چرا همزمان؟ و چرا فقط در کنار آن رودخانهها، چرا خیلی دیـرتـر از آن، و تحت شرایطی دیگر، در امریکا؟

ارتباطهای حاصل از رفت و آمد ممکن است مؤثر افتاده باشد. در هر زمان دست آوردهای تمدن به صورت حاصل کار پیشه وران، در روی زمین و خصوصاً در قارهٔ «آسیا-اروپا» از نقطهٔ ای به نقطه دیگر برده می شد. شاید اختراع خط در جائی صورت گرفته و از آنجا به نقاط دیگر راه یافته است: وظایف اداری و سازمانی، خصوصاً کارهای مسربوط به تنظیم جسریان رودخانه ها، بدون خط نمی توانست انجام پذیر باشد. اینها که برشمردیم فقط امکانات هستند. وجود ارتباط میان تمدن سومری بین النهریس و تمدن درهٔ سند در هزارهٔ سوم ثابت شده است، و ارتباط میان مصر و بابل در هسزارهٔ دوم بسیار قابل توجه بوده و بی گمان خیلی پیشتر آغاز شده است.

ولی نمی توان پذیرفت که شکفتگی تمدنهای بزرگ در چندین هر ال پیش از میلاد بر اثر انتقال تمدن از نقطهای به دیگر نقاط بوده است، از این رو ا. مایر (تاریخ باستان، جلد نخست، صفحهٔ ۹۳۵) معتقد است، «باید بپذیریم که در حدود هه ه ه پیش از میلاد نوع بشر به مرحله ای از تحول رسیده بود که همهٔ اقوام و مللی که به سبب استعدادشان (یعنی نیروهای معنوی که در وجودشان نهفته بود) می توانستند گامی از ایس مرحله پیشتر بر دارند، در راهی افتادند که رسیدن به تمدن قابل توسعه را برای آنان ممکن می ساخت.» بنا براین سخن، پدیده های موازی، آثار تحول برای آنان ممکن می ساخت.» بنا براین سخن، پدیده های موازی، آثار تحول به عبارت دیگر آنچه به علت اصل مشترك زندگی، به صورت استعداد، در وجود آدمیان نهفته به علت اصل مشترك زندگی، به صورت استعداد، در وجود آدمیان نهفته

است، همزمان و مستقل از هم بظهور میرسد؛ تقریباً مانند تـوأمـان یـك تخمی که در جریان زندگی از هم جدا هستند.

ولی این اندیشه هیچ نقطهٔ تاریکی را روشن نمیکند، بلکه تهی است و پایهٔ هیچ پژوهشی نمیتواند قرار گیرد. «تحول نوع بشر» بخودی خود واقعیت قابل لمسی نیست که به یاری آن بتوان چیزی را توجیه کرد. از این گذشته، در صورت قبول این نظریه ناچاریم بپذیریم که این تحول تنها در بخش کوچکی از گروه آدمیان که پراکنده و جدا از هم بسر می برده اند روی داده است، نه در میان همهٔ آدمیان.

راز همزمانی آغاز دورهٔ محوری به نظر من غیر از مسألهٔ پیدائی آن تمدنهای بدزرگ است، و رازی بسیار عمیقتر است. نخست همزمانی در اینجا دقیقتر است؛ در ثانی ارتباط با تحول تاریخی و روحی تمام انسانیت آگاه و متفکر دارد. در سه منطقهای که از آغاز تمدنهای بزرگ باستانی تنها و محدود بودند، در آخرین هرزارهٔ پیش از میلاد چنان آثار معنوی بظهور رسید که از آن زمان تمام تاریخ معنویت انسانی بر آنها استوار است.

این تحولات در اصل مستقل از همدیگرند. و جدود تبادل نظر و تشعشع معنوی واقعی میان آنها پذیرفتنی نیست. ارتباط معنوی عمیق میان هندوستان و چین نخستین بار از هنگام ورود مذهب بودائی به چین در پایان دورهٔ محوری پیدا شدهاست. گرچه ارتباط میان هندوستان و باخترزمین همیشه برقرار بوده، ولی این رابطه نخستینبار در دورهٔ امپراتوری روم از راه اسکندریه توسعه یافتهاست. اما رابطهٔ میان هندوستان و باخترزمین در اصل پیدائی دورهٔ محوری هیچ تأثیری نداشتهاست و در طی آن دوره هم اثری از این رابطه نمایان نیست.

اکنون توجیههائی را که برای گشودن ایـن راز بیان کــردهاند در نظر میآوریم:

«لاسو» مینویسد: «این همزمانی، تنها از وحدت جوهـری زنـدگی انسانی و زندگی ملل و از جنبشی که در تمام زندگی همهٔ اقوام روی داده است ناشی میتواند بود، نه از جنبش معنوی ملتی خاص. »ولی این سخن، تنها بیان راز همزمانی است نه توضیح و توجیه آن.

ویکتور فون اشتراوس از قانونی نهان سخن می گوید: «این پدیده که در تاریخ موازیهائی پیش میآیند که بسر وجسود قسوانینی نهان دلالت دارند هر چند به احتمال قسوی از یسك سو معلول اصل و منشأ واحد بشر است، ولی از سوی دیگر زادهٔ تأثیر عاملی برتر از خود بشر است، همچنان که طبیعت، تنها در پرتو اشعهٔ حیات بخش آفتاب که هر بار تأثیر خود را از سر می گیرد شکفتگی می آغازد.» ولی این پداسخ نیز مانند سخن لاسو فقط بیان راز است منتها به عبارتی دیگر، و از این گذشته این عیب را هم دارد که اهمیت یگانگی این واقعیت تاریخی، یعنی مسوازات دورهٔ محوری را، پائین می آورد و آن را در ردیف وقایع شبیه بهم که ادعا می کنند در تمام تاریخ روی داده است قرار می دهد.

کایـزرلینگ۱ (در کتاب مبداً، صفحهٔ ۱۵۱) مـیگـوید: «در آدمیان نسل بهنسل دگرگونیی روی مینمایدکه در مورد همه یکسان است، و در نقاط عطف تاریخ، این دگرگونی یکسان، مناطق بسیار وسیع و اقـوامی را که با یکدیگر بکلی بیگانهاند در برمیگیرد.» ولـی این پاسخ نیز تنها بیان معماست، منتها بدتر از پاسخهای پیشین است، زیرا مسألـهای را از دیدگاه زیستشناسی مینگرد که کوچکترین سر و کاری با زیستشناسی ندارد.

در هیچ یک از این پاسخها به این واقعیت توجه نمی شود که نه همهٔ آدمیانی که در آن زمان در روی کرهٔ زمین بسر می بردند، بلکه تنها عدهای قلیل در سه نقطه، آن گام بزرگ را برداشته اند، و ایدن جنبش - مانند پیدائی تمدنهای بزرگ باستانی - ربطی به همهٔ آدمیان ندارد بلکه فقط به جزئی از آنان مربوط است.

بدین ملاحظه گروهی به جای آنکه علت آن جنبش را خصوصیات شرایط زیست آدمیان بدانند یا چیز دیگری که به خطا و جهمشترك همهٔ انسانها انگاشته شود، کوشیدهاند برای مللی که این انقلاب در میان آنها صورت گرفتهاست به مبدأ تاریخی مشترکی قائل شوند و همان را علت بروز آن دگر گونی بحساب آورند. ما چنین مبدأی را نمی شناسیم و اگر قرار

^{1.} Keyserling

باشد وجود آن را بپذیریم باید بگوئیم که آن مبدأ در زمان پیش از تاریخ در آسیای مرکزی بوده است. وجود چنین مبدأی مشترك، شاید خویشاوندی تحولات موازی را قابل فهم سازد. ولی این نظریه قابل اثبات نیست، و غرابتش از اینجاست که میخواهد پیدائی اقوام مختلفی مانند چینیان و هند واروپائیان و سامیان را از مبدأی واحد بداند، در حالی که چنین مبدأی، اگر وجودش را بپذیریم، باید فقط چند هزار سالی پیش از آغاز تاریخ آن اقوام واقعیت یافته باشد و این مدت از نقطهٔ نظر زیستشناسی چنان کوتاه است که برای بروز اختلافات عمیق نژادی کافی نمینماید.

در پاسخ این پرسش، که انقلاب دورهٔ محوری چرا همزمان صورت گرفت، تا کنون تنها یک فرضیهٔ قابل بحث بمیان آورده شدهاست، آنهم تموسط آلفرد وبر: پیدائی ارابهٔ جنگی و ظهور اقوام اسب سوار در آسیای مرکزی و که تا چین و هندوستان و باخترزمین راه یافتند. این و اقعه تمدنهای بزرگ باستانی را با اسب آشنا ساخت و، چنانکه آلفرد ربر می گوید، در آن سه منطقه نتایج مشابه ببار آورد: این اقوام اسب سوار وسعت دنیا را تجربه کردند، با تمدنهای بزرگ آشنا شدند و آنها را زیر فرمان خود درآوردند. بر اثر رشادتها و رویاروئی با حوادث، ناپایداری هستی و زندگی را دریافتند و آگاهی و احساس قهرمانی و ناکامی که در درونشان پدیدآمد در حماسهها منعکس گردید.

این نقطهٔ عطف تاریخ، به واسطهٔ اقوام هندواروپائسی اسب سوار، روی نمود. اینان در پایان هزارهٔ سوم به اروپا و دریای مدیترانه راهیافتند، گروه بزرگی در حدود ه ۱۲۰ پیش از میلاد به ایران و هندوستان رسیدند و گروهی دیگر در پایان هزارهٔ دوم به چین رفتند.

پیش از آن، از اروپا گرفته تا چین، فرهنگهائی بسیار قدیمی وجود داشت که بعضی به عنوان فرهنگ مادرسالاری شناخته می شوند، یا فرهنگ دامپروران و شبانان ساکن یك منطقه، و یا فرهنگ تبودهای مختلفی که در مناطق حاصلخیز خطکمربندی فرهنگی، میان اروپا و چین، بسر می برده اند! بی آنکه ارتباطی میانشان وجود داشته باشد.

برحسب این فــرضیه، تاریخ عبــارت است از جریان برخـوردهای دو نیرو؛ که یکی نیروی فرهنگ مادرسالاری قدیمی ثابت، در خود فرورفته و بیدار نشده است و دیگری نیروی فرهنگ متحرك و آزاد كننده و خودآگاه اقوام اسب سوار.

فرضیهٔ آلفرد وبر حاکی از وجود نوعسی وحست واقعسی در منطقهٔ «اروپائی-آسیائی» است. ولی تعیین اینکه پیدائی اقوام اسب سوار تا چه اندازه مؤثر واقسع شدهاست، دشوار است. بسی گمان اوضاع جغرافیائسی و پیش آمدهای تاریخی شرایط مناسبی بوجود آوردهاند ولی اینکه کار فرهنگ آفرینی به چه عبات آغاز گردید، راز بزرگی است.

فرضیهٔ وبر، بدان جهت که مسأله را به وجهی ساده، با تسوجه به خصوصیات انسان اسب سوار، از روی قاعدهٔ علت و معلولی تسوجیه مسی کند، روشنگری خاصی در بردارد. ولی عیب کار اینجاست که ایسن فسرضیه تنها به شرایه نظر دارد. محتوای دورهٔ محوری چنان خارقالعاده و فراگیرنده است که بآسانی نمی توان آن را بر پایه پنان علتی، حتی به عنوان شرطی ضروری، استوار دانست. یه دلیل نادرستی آن فرضیه، کشور چین است که محتوای غنی دورهٔ محوری را پدیدار ساخت بی آنکه خودآگاهی قهرمانی و ناکامی، و در نتیجه حماسه ای، در آنجا پدیدآید (در چین، چیزی که تما اندازه ای به حماسه شبیه است نخستین بار در قرنهای پس از میلاد مسیح در زمان آشفتگیهای ناشی از هجوم اقوام تازه مشابه دوران جابجا شدن اقوام مختلف در آروپها بدیدار شد.) دلیل دیگر، فلسطین است که برای ساکنانش آمیزشی با اقوام اسب سوار پیش نیامد و با اینهمه به سبب ظهور انبیا در آفریدن و پدیدآوردن فرهنگ دورهٔ محوری نقشی بسزاداشت.

علت دیگری که نمی گذارد فرضیهٔ و بر ما را قانع کند این است که از یك سو فرهنگهای بزرگ باستانی، هزاران سال در معرض هجومها و جابجا شدن اقوام گوناگون قرارداشته اند، و از سوی دیگر فاصلهٔ زمانی میان هجومهای اقدوام هندواروپائی و آغاز شکفتگی معنوی دورهٔ محوری بسیار طولانسی است، وانگهی آن شکفتگی در همه جا با همزمانی شگفت انگیزی آغاز می گردد.

ضرورت سؤال از علت تاریخی واقعهٔ دورهٔ محوری از ایسن واقعیت ناشی است که آنچه اینجا روی میدهد شکفتگیی ناگهانی است در عــالــم دورهٔ محوري ۳۷

انسانی، ولی تنها در مناطقی کوچك، نه در دنیای همهٔ آدمیان. به عبارت دیگر، آنچه روی می دهد تحول عمومی انسانی نیست بلکه حادثـهٔ تاریخی عجیبی است که تنها بخشی از جهان را دربرمی گیرد.

آلفرد وبر با باریكبینی خاصی به ژرفای مسأله پیبرده و پاسخی بحثانگیز به آن دادهاست در حالی كه دیگران به طور كلی با ادعای بهم پیوستگی آسیا و اروپا، كه ادعای مبهمی است، كوشیدهاند تا بر راز عدم ارتباط میان سه مبدأ مستقل دورهٔ محوری پرده بكشند. می گویند شاید عواملی در كار بودهاست كه ما دیگر نمی توانیم از وجودشان اطلاعی بدست آوریم؛ یا توجه ما را به وحدت تاریخ تمام منطقهٔ «اروپا-آسیا،» كه پیوسته در معرض هجومهای تازهای از سوی آسیای مركدی قرار داشته است، جلب می كنند؛ و یا به مدوازاتهائی در فنون و ترئینات، كه از قدیمترین زمانهای پیش از تاریخ همدواره وجدد داشته و كاوشهای باستانشناسان وجود آنها را ثابت كرده است و حاكی از بده وبستان دائم در سراسر این قارهٔ بزرگ است، اشاره می كنند. ولی در برابر این سخنها باید گفت كه جنبش معنوی دورهٔ محوری و همزمانی و عظمت محتوای باید گفت كه جنبش معنوی دورهٔ محوری و همزمانی و عظمت محتوای

چنین می نماید که ساده ترین راه برای توجیه پدیدههای دورهٔ محوری این است که آن پدیدهها را ناشی از شرایط اجتماعی مشترکی بدانیم که زمینه را برای امکان آفرینش معنوی مساعد ساخته است: وجود دولتهای کوچك و شهرهای کوچك! ناهماهنگیهای سیاسی و نبردهای دائم! سختیها و نیازهای ناشی از جنگها و انقلابهای توام با شکوفائی و پیشرفت، از آنرو که ویرانی کامل در هیچجا روی نداد؛ پیدائی تردید در اوضاع حاضر و حاکم، و تفکر دربارهٔ نیك و بد آنها. اینها همه اندیشه های مربوط بسه شرایط اجتماعی است که معنائی در بردارند و پایهٔ بررسیهای منظمی می توانند باشند، ولی فایده ای که سرانجام از آنها بدست می آید این است که به ایضاح مسأله یاری می کنند، بی آنکه علت را روشن سازند. همهٔ اوضاعی که برشمردیم خود بخشی از تمام پدیده معنوی دوران محوری هستند؛ شرایطی هستند که بضرورت لازم نیست سبب پیدائی نتایج فرهنگ آفرینی شرایطی هستند که بضرورت لازم نیست سبب پیدائی نتایج فرهنگ آفرینی شوند، و حتی باید بررسی کرد که خود آن شرایط از کجا و به چهه علت

بدین همزمانی پدید آمدهاند.

آنچه را در ایسن دوره روی داد و محور تــاریخ جهان شد، هیچکس نمی تواند به وجه کامل دریابد. این واقعه را باید از همهٔ جنبهها بــروسی کرد و اهمیت و آثارش را تفسیر نمود و روشن ساخت تا بتوان آن را فعلا ً به عنوان رازی که پیوسته ژرفتر و بزرگتر می شود در برابر چشم داشت.

شاید تصور شود که من میخواهم دخالت خدا را در ایسن پیشآمد ثابت کنم، بیآنکه قصد خود را به طور صریح بر زبان آورم. قصد مـن به هیچ وجه این نیست. چنین کاری نمه تنها جلوهدادن شناسائسی کاذبسی بمه صورت شناسائی واقعی است، بلکه بی آزرمی در برابر خداست. قصد من فقط این است که نگذارم تلقی سهلانگارانه و بیمعنائی از تاریخ به عنوان جریان ضروری و قابل فهم تاریخ جلوه گر شود؛ میخمواهم آگاهمی بر وابستگی معرفت ما را در هر مورد به نظرهای خــاص و روشهای خــاص و قضایای خاص، و بدین ترتیب، آگاهی بر جزئی بودن هر شناسائی را، نگاه دارم؛ میخواهم مسأله را هنوز حل نشده تلقی کنم تا راه برای شناسائیهای تازهای که هنوز نمی توانیم تصوری از آنها در ذهن داشته باشیم باز بماند. حیرت در برابر راز، خود نخستین عمل پربار شناسائسی و آغــاز راه کاوش و بررسی است، و در عین حال شاید مقصد و هدف همهٔ شناسائیهای

ماست، تا به جای آنکه از راه مطلق انگاشتن موضوع شناسائی محــدود، حقیقت را گم کنیم، در پرتو حد اعلای دانائی به ندانستن راستین برسیم.

ع. معنى دورة محوري

پرسش دربارهٔ معنی دورهٔ محوری بکلی غیر از پرسش دربارهٔ علت آن

واقعهٔ دورهٔ محموری را کمه در سه نقطمه همزمان روی دادهاست، چنانکه دیدیم با توجیهی کامل و راستین نمی تـوان روشن ساخت، و چنین توجیهی از افق امکانات ما بیرون است، و از این حیث آن واقعه به معجزه مىماند. ولى دربــارهٔ معــنى نهفتهٔ آن واقعه اصلاً تــا كنون كسى مطلبي اظهار نكسردهاست. وقتى كه دربارهٔ معنى آن واقعهٔ سؤال مىكنيم مرادمان ایـن است که آن واقعـه را چگونـه تلقی مـیکنیم و از آن چـه نتیجهای بدست می آید؟ اگر در جریان این بحث اصطلاحاتی بکاربریــم که گوئی در این واقعه به نقش تقدیر نظر داریم، خواننده باید بداند کـه آن اصطلاحات فقط حکم تمثیل را دارند.

الف. دیدن و پذیرفتن واقعیت دورهٔ محوری و پسایه قراردادن آن برای تصویری که از تاریخ جهان داریم، بدین معنی است که چیزی بدست مي آوريم كمه همهٔ آدميان، صرف نظر از اختلاف مذاهب و اديمان، در آن شریکند. دیدن وحدت تاریخ تنها از نظر اعتقاد مذهبی خودمان، غیر از این است که آگاهی خودمان را با آگاهی دیگران بهم بپیوندیم و وحدت تاریخ را در ارتباط همهٔ زمینههای انسانی پیش چشم بیاوریم. در این صورت دربارهٔ قرنهای میان ه ۸ و ه ۲ پیش از میلاد می توانیم بگوئیم: به تجربهٔ تاریخی می توان دریافت که این قرنها محور تاریخ جهان برای همهٔ آدمیان است. تاریخ الهی دین مسیح مبتنی بر «وحی» از این وقایع تشکیل مییابد: آفرینش، رآنـدهشدن از بهشت، وحیها، پیشگوئیها، ظهور عیسی، رهائی از گناه، و دادگاه بازپسین (معاد). این تاریخ به عنوان محتوای اعتقادگروهی از آدمیان به جای خود میماند و ما کاری با آن نــداریــم. ولی آنچه همهٔ آدمیان به واسطهٔ آن با هم ارتباط می توانند یافت وحی نیست، بلکه تجربه است. وحی صورت ایمان خاصی است، ولی تجربه چیزی است که هر بشری به غنوان بشر به آن دسترسی دارد. ما، یعنی همهٔ آدمیان، می توانیم از واقعیت تحول عالمگیر بشریت در دورهٔ محوری آگاه کردیم. درست است که این تحول به چین و هندوستان و باخترزمین محدود بـودهاست، ولمی با اینکه در آغاز، ارتباط متقابلی میان این سه منطقه وجود نداشته، آن تحول تاریخ مشترك همهٔ جهان را پایه گذاری كرده و همهٔ آدمیان را از حیث روحی و معنوی به خود جذب کردهاست.

ب. وقوع تحول همزمان در دورهٔ محوری، گوئی دعوتی است به ارتباط و گفتگوی بیحد با دیگران. دیدن دیگران و فهمیدن عقایدشان به انسان یاری می دهد که نظر خود را روشن ببیند و دریابد، از تنگی احتمالی تاریخیت خود بدر آید و به دنیای فراخ گام نهد. این کوشش برای یافتن ارتباط بی حد و مرز، خود راز انسان شدن است، ولی نه در گذشتهٔ ماقبل تاریخ که دور از دسترس است، بلکه در خود ما.

این لزوم ارتباط با دیگران - ناشی از واقعیت تاریخی منابسع سه گانه - بهترین وسیلهٔ رهائی از گمراهی انحصار طلبسی یك حقیقت دینی است. ادعای انحصار كه وسیلهٔ تعصب و خودخواهی و خودپسندی انسانسی و خودفریبی ناشی از قدرت طلبی است، و در باخترزمین در همهٔ امور غیردینی، مانند فلسفههای جزمی و جهان بینی به اصطلاح علمی، بنحوی بارز تجلی می كند؛ فقط از این راه می توان از آن رهائی یافت كه انسان ببیند كه خدا در طول تاریخ، خود را به انحای گوناگون نمایان ساخته و راههای متعددی به سوی خود گشوده است. مثل این است كه گوئی خدا با زبان تاریخ جهان، آدمیان را از انحصار طلبی برحذر می دارد.

ج. وقتی که دورهٔ محوری به اندازهٔ تعمق ما در آن، اهمیت می یابد، این پرسش پیش میآید: آیا این دوره، و آنچه این دوره پدیداآورده است، معیار همهٔ چیزهائی است که پس از آن پدیدار شدهاست؟ اگر ما به کمیت تأثیرها و وسعت مکانی وقایع سیاسی، و اهمیتی که پدیدههای روحی و معنوی در طول قرنها بدست آوردهاند، چشم ندوزیم، آیا در آن صورت عظمت و روشنائی آفریننده و عمق معنی و برزرگی جهش به سوی دنیاهای معنوی در پدیدههای دورهٔ محوری، قلهٔ معنوی تاریخ تا امروز میشود؟ آیا در آن صورت هر چه پس از آن پدید آمدهاست، با وجود والائی و یکانگی، در مقابل آنچه در آن دوره روی داده، رنگ میبازد؟ ویرژیل در برابر هومر، اگوستوس در برابر سولون و عیسی در برابر ارمیا بیرنگ مینمایند؟

بدیهی است که پاسخ مثبتدادن به ایس سؤال بسی آنکه دربارهاش اندیشیده شود صحیح نیست. آنچه بعدها پدید آمدهاست به هر حال ارزش خود را دارد، پختگی خود را دارد، عمقی روحی دارد خاصه در «استثنا». تاریخ را بسه هیچروی نمی تسوان طبقه بندی کسرد، آنهم بسادگسی از راه تصوری کلی که نتیجهای خودبخودی داشته باشد. ولی از تسوجه به دورهٔ محوری، سؤالی پدید می آید و شاید پیشداوریی بسه ضرر آنچه پس از آن روی داده است، و آنگاه درست از همین راه آنچه بسراستی تسازه است و به نحو دیگری بزرگ، و متعلق بسه دورهٔ محسوری نیست، بسه وجه روشنی نمایان می گردد. مثلا کسی که به فلسفه می پردازد، این حقیقت را تجربه نمایان می گردد. مثلا کسی که به فلسفه می پردازد، این حقیقت را تجربه

می کند که وقتی چندین ماه به فلاسفهٔ یونان می پردازد، آگوستین برایش چون نوعی آزاد شدن است از سردی و عدم ارتباط شخصی: آزاد شدن و ورود به مسائل و جدانی که از زمان اگوستین برای ما چیزی است که نمی خواهیم از دست بدهیم، در حالی که فلاسفهٔ یونان نسبت به آن بیگانه بودند. ولی باز پس از چندی مطالعهٔ اگوستین، دوباره تمایل به فلاسفهٔ یونان بیشتر می شود تا آدمی از آلودگیی که از شرکت در تحقق این تفکر به انسان روی می آورد، دوباره آزاد شود و شستوشو کند و تندرست شود. حقیقت نهائی، و رهائی راستین در روی زمین، در هیچ جا نیست.

دورهٔ محــوری هــم شکست خورد، چــرخ زمان نــآیستــاد و پیشتر رفت.

فقط این نکته به نظر من قطعی می آید: تلقی ما از دورهٔ معوری ـ خواه این نظریه را بپذیریم و خواه آن را رد کنیم ـ در روشن شدن وضع فعلی ما و آگاهی کنونی ما از تاریخ و نتایجی کـه مـن تنها بـه بخشی از آنها توانستم اشاره کنم، تأثیر دارد. موضوع اصلی این است که وحدت بشریت چگونه بر ما روشن و عینی می شود؟



طرح کلی تاریخ جهان

برای اینکه از پایهٔ هستی خود آگاه شویم به کرهٔ جغرافیائسی روی می آوریم. انسان از مطالعهٔ آنچه دانشمندان تماریخ و جغرافیا در بارهٔ چگونگی تقسیم خشکیها و دریاها، و شکل و صورت قارهها و کشورها و وضع تمدنهای نخستین روشن ساختهاند سیر نمی شود:

۱. تودهٔ خشکی عظیم و یگانهای از سواحل غربی اروپها و افریقا شروع می شود و تا سواحل شرقی امریکا ادامه می یابد، یعنی از این کنارهٔ اقیانه س اطلس تا کنارهٔ دیگه اقیانوس اطلس. ایمن اقیانوس به عکس اقیانه س آرام تا زمان کلومبوس فاصلهای بود که آدمیان را از هم جدا می کرد در حالی که در همه جای دیگه در دوران پیش از تساریخ حرکت آدمیان از شرق به غرب و از غرب به شرق صورت گرفته است (ارتباط امریکای شمالی و نورمانها یگانه استثنائی است که اثه ری بر آن مترتب نشده است.)

γ. نژادها: سفید و سیاه و مغول و سرخپوست تا زمانهای جدیدتر در مناطق نسبتاً بسته، ولی با آمیزههای (دورگههای) نــژادی، بر روی زمین بسرمی بردند.

س. هرجا که زندگی به نحوی از انحا امکانپذیر بودهاست آدمیان سکونت گزیدهاند. در مناطق بسیار وسیع آسیای شمالی و افسریقا و امریکا انسانهائی زندگی می کردهاند، ولی از لحاظ معنوی و تاریخی چیزی بنیان گذاری نکردهاند. در دورترین حدود شمالی و جنوبی، مناطقی را با اقوامی می بینیم و وضع زندگی آنان نشان می دهد که امکان آدمی تا چه حد است.

تأثیر انواع سرزمینها را در تمدن میبینیم: درهٔ رودخانهها، سواحل دریای مدیترانیه، سواحل اقیانیوسها، مجمعالجزایرها، جلگهها، دشتها، کویرها.

۹. ساکنان قارهٔ امریکا از شمال تا جنوب از یكنژاد بودند یعنی از سرخپوستان. در آنجا استخوانی از نوع پیش از آدمی، یا آغاز آدمی، پیدا نشده است. چنین می نماید که ساکنان این قاره در زمانی نسبتاً جدید، از آسیا آمدهاند، آن هم از شمال به سوی جنوب.

ه. منطقهٔ پیدائی تمدن، خط نسبتاً باریکی است ـ در مقایسه با تمام رویهٔ زمین ـ از کنارهٔ اقیانوس اطلس تا اقیانوس آرام، که از اروپ آغاز می شود و پس از گذشتن از افریقای شمالی و خاورنزدیك و هندوستان تا چین ادامه می یابد. این باریکه که طولش تقریباً یك چهارم و پهنایش حتی کمتر از یك دوازدهم همهٔ خشکی است، سرزمین حاصلخیزی است که میان كویرها و دشتها و كوهها گسترده شده است. همهٔ گهواره های تمدنهای بزرگ در این باریکه قرار دارد. این تمدنها در آغاز مستقل از یکدیگرند، ولی بعد توسعه می یابند؛ با هم مسربوط می گردند و باز ارتباطشان قطع می شود. ارتباط دائم حتی در این باریکه دیر بوجود آمده است و اگر چند صباحی پائیده، دوباره قطع شده؛ و ارتباط تمام باریکه با هم، نخستین بار چند قرن پیش توسط اروپائیان پدید آمده است.

منطقهٔ پیدائسی فرهنگ، منطقهٔ بسیار کوچکی است در میان مسکن پهناور آدمیان. زمان پیدائی فرهنگ هم زمان کوتاهی است.

تاریخ به معنی راستین را تقریباً به صورت چنین طرحی می توان پیش چشم آورد: از میان ظلمات هیزاران قرن پیش از تاریخ و دهها هزار سال زندگی آدمیانی شبیه ما، چندین هزار سال پیش از میلاد، زمان پیدائی فرهنگهای عالی بین النهرین و مصر و ناحیهٔ رود سند و رود زرد می باشد. هنگامی که تمام کرهٔ زمین را در نظر می آوریم، این منطقهها، همچون جزیرههائی روشن در میان تودهٔ پهناور بقیهٔ جهان انسانها، یعنی اقوام طبیعی که در سراسر جهان پراکندهاند و تا چندی پیش هم به صورت اقوام طبیعی مانده بودند، نمایان می گردد.

در سرزمینهای تمدنهای بزرگ باستانی یا در منطقههای نفوذ آنها،

در دورهٔ محوری ـ یعنی از ۸۰۰ تا ۲۰۰ سال پیش از میلاد ـ پایه گذاری معنوی انسانیت صورت میپذیرد، آن هم در سه جای جدا از هم: یعنی در باخترزمین که از شرق تا غرب ادامه مییابد، در هندوستان، و در چین.

در باخترزمین، از اواخر قرونوسطی در اروپها علم به معنی نو پدید میآید، و بر اثر این علم از اواخر قهرن هجدهم عصر فن یها تکنیك آغاز میشود و ایس، نخستین حادثهٔ واقعها تازهٔ مادی و معنوی است از زمان دورهٔ محوری.

اروپا تعدادی از مردمان خود را به امریکا می فرستد و در آنجا ساکن می کند و پایهٔ معنوی آنجا را می گذارد. روسیه هم که ریشه اش در مسیحیت شرقی است از لحاظ علم و فن از اروپا مایه مسی گیرد و سپس تمام آسیای شمالی را تا اقیانوس آرام پر از سکنه می کند.

جهان امروزی با تقسیم بندیهای سیاسی و «بلوك»های بزرگ خود امریکا، روسیه، اروپا، هندوستان و چین، خاور نزدیك و میانه، امریکای جنوبی و دیگر مناطق ـ آهسته آهسته طی فعل و انفعال درازمدتی از قرن شانیزدهم به ایس طرف، در سایهٔ تکنیك با هم ارتباط یافته و به صورت واحدی درآمده است که در عین جدائی و مبارزه، روز به روز با گامهای سریع به سوی وحدت سیاسی پیش می رود، خواه با جبر و زور به صورت امپراتوری جهانی استبدادی، خواه از راه تفاهم در یك نظام جهانی مبتنی برحق و عدالت.

میتوان گفت: تا این زمان هنوز تاریخ جهان وجود نداشته و آنچه بوده فقط مجموعدای از تاریخهای محلی بودهاست.

آنچه ما تاریخ می نامیم _ و دیگر به معنائی که تا آن زمان داشت، بپایان رسیده است _ طرفة العینی پنجهرار ساله بود: میان صدها هـزارسال پیش از تاریخ که طی آن کرهٔ زمین مسکون گردید، و آغاز کنونی تاریخ جهان به معنی راستین. پیش از تاریخ گروههای آدمیان جـدا از یکدیگر، و بدون آگاهی به تعلقشان به یکدیگر، بسرمی بردند و زندگیشان هنوز جزئی از وقایع طبیعی بود. پس از آن، تاریخ کوتاه ما که تا امروز ادامه دارد عبارت بود از بهم برخوردن و گردهم آمدن آدمیان به منظور شروع به عمل تاریخ جهان، و به عبارت دیگر، تحصیل تجهیزات معنوی و فنی

لازم برای این سفر: ما تازه داریم گام نخستین را برمیداریم.

وقتی تاریخ را به چند دوره تقسیم می کنیم موضوع را بیش از اندازه ساده می نمائیم. ولی منظور این است که ایسن ساده نمائی، ما را بسه سوی مسألهٔ اصلی راهنمائی کند. اینك بار دیگر تاریخ جهان را طرحریسزی می کنیم تا سادگی کاذب، ما را گمراه نکند:

چنین می نماید که آدمی چهار بار، هر بار از پایگاه تــازهای گام در راه نهادهاست:

نخست: از پایگاه پیش از تاریخ، از دورهٔ پـرومتئوس، که ما چندان دسترسی بـه آن نداریــم (پیدائــی زبــان، ادوات و افــزار کار، بکاربــردن آتش). با این گام این موجود برای نخستینبار آدمی شدهاست.

دوم: از تشکیل تمدنهای بزرگ باستانی.

سوم: از دورهٔ محـوری، که در نتیجـهٔ آن از لحاظ روحی و معنوی آدمی، بـه معنی راستین آدمی شده و آمـاده برای رویاروئی با مسائل و اندیشههای تازه گردیده است.

چهارم: از دورهٔ علم و فن (تکنیك) که ما اثر آن را در وجود خود بتجربه درمیاییم.

بنا بر این، چهار دسته سؤال در برابر ما پدید می آید و چنین می نماید که امروز اینها پرسشهای اصلی در مورد تاریخ جهان است:

۱. کدام گامها در دورهٔ پیش از تاریخ، برای آدمی شدن گامهای اصلی بوده است؟

٧. تمدنهای بـزرگ از ههه ۵ سال پیش از میلاد چگونه پیدا شده است؟

۳. ماهیت دورهٔ محوری چیست، و سبب پیدائی این دوره چه بوده؟
 ۹. پیدائی علم و فن (تکنیك) را چگونه میتوان توجیه کرد؟ سبب پیدائی «عصر تکنیك» چه بودهاست؟

عیب این طرح این است که با آنکه چهار گام بسیار مؤثر تاریخ جهان را تشریح میکند، این چهار گام از حیث معنی همسان نیستند: دورهٔ پرومتئوس، دورهٔ تمدنهای بزرگ باستانی، دورهٔ پایه گذاری معنویت انسانی ماکه تا امروز به اعتبار خود باقی است، و دورهٔ فن(تکنیك).

اگر طرح تداریخ جهان را بدین گونه بریزیم شاید از حیث معنی مناسب باشد، ولی عیب این طرح هم این است که آینده را نیز دربرمی گیرد: آن بخش از تاریخ انسان، که بدان دسترسی داریم، دو گام برداشته است:

ست. گام نخستین با دورهٔ پـرومتئوس آغاز مـیشود و پس از گذشتن از دورهٔ تمدنهای بزرگ باستانی تا دورهٔ محوری و نتایج حاصل از آن ادامه مییابد.

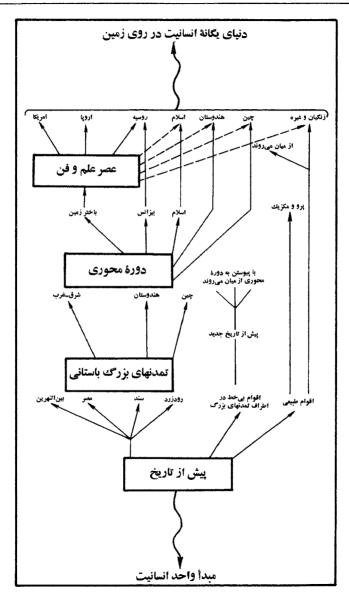
گام دوم با دورهٔ علم و فن، یعنی دورهٔ پرومتئوس جدید، آغاز می شود و از طریق سازمان دهیها و برنامه ریزیهائی که قابل قیاس با تمدنهای بزرگ باستانی خواهد بود، شاید به دورهٔ محوری تازه ای بینجامد که هنوز از ما بسیار دور است و سبب انسان شدن ما به معنی راستین خواهد گردید.

ولی میان این دو گام فرقهائی اساسی هست: یکی اینکه، در آغاز گام دوم که تازه برداشته ایم می توانیم گام نخستین را بشناسیم، و این بدان معنی است که ما تجربهٔ تاریخی کسب کرده ایم؛ فرق اساسی دیگر این است که گام نخستین از جریانهای گوناگون و جدا از هم تشکیل یافته است که در جنب یکدیگر پیش می روند، در حالی که گام دوم، گام تمام آدمیان است.

در گام نخستین هرحادثدای، حتی پیدائی بزرگترین دولتها، واقعهای محلی است و هیچ یك از آن وقایع اثری اساسی در تمام آدمیان ندارد. بدین جهت خصوصیت باخترزمین، و پایه گذاری نوینی که در آنجا صورت می گیرد، امکان پذیر است؛ در حالی که چنین بنظر می رسد که سایر جنبشهای دورهٔ محوری روز به روز به افول می گرایند، بی آنکه به طور قابل پیش بینی، امکانات تازهٔ بسیاری را بتوان از آنها چشم داشت.

ولی اکنون هرچه روی دهد همهٔ جهان انسانیت را دربرمیگیرد و بسه چین یا اروپا یا امریکا محدود نخواهدبود. وقایع اساسی چون فراگیرندهاند، خاصیت و اثرشان نوع دیگری خواهدبود.

وقتی که تحولات نباشی از گیام نیخستیین را، بیا اشکال و صور گونیا گونیا در نظر مییآوریم، چنین مینماید که همهٔ آنهیا بینتیجه می



ماندند اگر تحول تازهای از باخترزمین آغاز نمی شد. اکنون سؤال ایسن است که آیا تحولی که پس از این خواهدآمد به نتیجه خواهدرسید و با پشت سرنهادن دردها و رنجهای وحشتزا و سیاه چالهای دهشتبار بسه انسانیت راستین خواهد انجامید؟ چگونه؟ این هنوز برای ما قابل تصور نیست.

مبدأ یکتای انسانیت در آغاز زمان پیش از تاریخ، برای ما همانقدر تاریك است که دنیای انسانیتی که در آینده بر کرهٔ زمین حکمفرما خواهد بود، و در آن دنیا، انسانیت به وحدت هستی خود، که به یاری حق انتظام یافته باشد، خواهد رسید.

تاریخ واقعی ما میان مبدأ یا آغاز (که نه میتوانیم تصورش کنیم و نه بشناسیمش) و غایت و هدف و انجام (که نمیتوانیم بر پایـهٔ تصویری عینی طرحش را بریزیم) تحقق مییابد.

ولی آغاز و انجام _ یا مبدأ و غایت _ با هم ارتباط دارند: هر طور که در بارهٔ یکی بیندیشیم، در مورد دیگری نیز به همان گونه خواهیم اندیشید. آنچه به عنوان واقعیت، شکل و تجسم قانع کنندهای نمی پذیرد، به صورت تمثیل در برابر چشم قرار مسی گیرد: مبدأ به صورت تمثیل «آفرینش آدمی»، و غایت به صورت تمثیل «کشور ابدی روح».

در فصلهای آینده، این تاریخ ـ ایس واقعهٔ میان آغاز و انجام ـ تا آن حد که مربوط به گذشته است، به صورت مسائل و وقایع اساسی مورد بحث قرار خواهدگرفت. برای آنکه همه را یکجا بتوان دید، طرحی ساده از تاریخ جهان به شکلی [که در صفحهٔ قبل آمده] پیشنهاد مسیشود (ایسن طرح را باید از پائین به بالا خواند).



پیش از تاریخ

الف. تاريخ و پيش از تاريخ

تاریخ با آثار و اسنادی که حاوی سخن نوشته است، آغاز می شود. چنین می نماید که آنجا که کلمه پیدا می شود ما قرار گاهی می یابیم. همهٔ آثار هنری بی نوشته و سخن مربوط به پیش از تاریخ، که در نتیجهٔ کاوشهای باستانشناسی بدست آمده است، گنگ و بی جانند. نخستین اثر حاوی نوشته به ما امکان می دهد که ما آدمی را، و زندگی درونیش را، و حالات و امیالش را، به طور جاندار احساس کنیم. اسناد نوشته ای که تا کنون به دست ما رسیده است، در هیچ جا قدیمتر از هه ه به سال پیش از میلاد نیست. به عبارت دیگر، عمر تاریخ در حدود هه ه ها سال است. «پیش از تاریخ» بی گمان جریانی است از دگر گونیها و تحولات. با این همه از حیث معنی، تاریخ نیست. زیرا تاریخ آنجاست که دانستنی از تاریخ هم باشد، آنجاست که سنت و سند و مدرك در میان باشد، آگاهی بر مبدأ و واقعه ای که که سنت و سند و مدرك در میان باشد، آگاهی بر مبدأ و واقعه ای که اکنون روی می دهد، باشد. این سخن، که آنجا که سنت و سند و مدر کی نیست، خود تاریخ ممکن است بوده باشد، یا حتی، بضرورت بوده است؛ پیشد او رئی بیش نیست.

تاریخ در هر مـورد گذشتهای است که بـرای آدمیان روشن است، مکان و فضای دست یافتن به گذشته است، آگاهی بر مبـدأ و اصل و تبار است. «پیش از تـاریخ» گذشتهای است که البته عملاً وجود دارد، ولـی چیزی دربارهٔ آن معلوم نیست.

تحمول آدمی در دوران پیش از تماریخ، «شدن» و پدیدآمدن وضع بنیادی انسانیت است. تحول در دوران تماریخی عبارت است از شکفتگی

محتوای مکتسب معنوی و فنی. وضع بنیادی، در طول زمانی بسدراز و غیرقابل اندازه گیسری صورت گرفت؛ تحول تاریخی، بعکس، همچون پدیدهای موقت به صورت آثار و تصور و فکر و شکل بنظر می آید در روی پوستهٔ وضع بنیادی پهناور و عمیق انسانیتی که در زمان پیش از تاریخ «شده» است و هنوز هم واقعیت دارد.

بنابرأیسن: «پیش از تماریخ» و «تماریخ» به دنبال یکدیگر، دو پایسهٔ انسان بـودن ما را پـدیـد آورده و ساختهانـد. «شدن» در پیش از تـاریخ ـ این صورتپذیرفتن نوع بنیادی آدمی با انگیزهها و خصوصیات ابتدائـــی و اصلیش، و با همهٔ آنچه ناآگاهانه است ـ اساس ذات ما را تشکیل می دهد. سنت دانستـهٔ تــاریخــی و پیشرفت تــربیت آدمــی، که نشان مــیدهــد، برای آدمی چه ممکن بودهاست ـ سنتی که با محتوایش سرچشمهٔ تـربیت و اعتقاد و دانش و تـوانائی مـاست ـ همچـون پـوستهٔ نــازکی است روی آتشفشانی که «خود آدمی» است. ممکن است چنین بنظرآیـد که این پوسته را می توان انداخت، در حالی که مایــهٔ بنیادی نوع آدمــی که در پیش از تاریخ پدید آمده و انسجام پذیرفتهاست قابل انداختن نیست. ممکن است این خطر ما را تهدید کند که دوباره انسان عصر حجر بشویم، چـون هنوز همواره همانیم. در آن صورت به جای تبر سنگی با هواپیما سر و کار خواهیم داشت، ولی خسود مسا دوباره همان خواهیم بود که در آن زمسان بودیسم، چنانکه گوئی هزاران سال تــاریخ، فراموش شده و از میان رفتـــهاست. اگر تاریخ خاموش شود انسان می تواند ـ با آنکه هنوز انسان است ـ به وضعی درآید که پیش از هزاران سال بودهاست: بیدانش و بیآگاهی از گذشته و سنتهايش.

ما دربارهٔ روح انسان بیست هـزار سال پیش، هیچ نمـیدانیم. ولی میدانیم که به هـر حال طی تـاریخ معلوم، در ایـن مهلت کـوتاه، انسان بهطور کلـی از حیث زیستی و روانـی و امیال و غرایز اولیه تغییر قـابل اثباتی نیافته است (مـدت این تاریخ معلـوم، بیش از زمـان زندگی ه ه ۱ نسل نیست).

· نتیجهٔ «شدن» در پیش از تاریخ، چیسزی است که از لحاظ زیست شناسی قابل توارث است، چیزی است مصون از ضربهٔ همهٔ حوادث تاریخ.

ولی آنچه در دورهٔ تاریخ کسب شده است، بعکس، به سنت بسته است و ممکن است از دست برود. آثار معنوی که بتدریج و به مرور زمان پدید می آیند و از راه سنت نسل به نسل انتقال می یابند و قیافهٔ آدمی را می سازند و دگرگون می کنند، به اندازه ای به ایس سنت و ابسته اند که بدون سنت یون از راه زیستی قابل توارث نیستند می توانند دوباره بکلی از میان بروند: در آن صورت وضع بنیادی دوباره به طور مستقیم ظاهر می شود.

آگاهی تاریخی هنوز با این سؤال میواجه است که وضع بنیادی آدمی در زمیان پیش از تاریخ چگونه بیودهاست. در اعماق وجود آدمی نیروهائی از زمیان «شدن»اش هستند که در او تأثیر می پخشند. «پیش از تاریخ» دورهای است که طی آن، این طبیعت انسانی پدید آمده و شکل گرفته است. اگر می تیوانستیم «پیش از تاریخ» را بشناسیم، در آن صورت از جریان «شدن» آدمی آگاه می گشتیم، با شرایط و اوضاع و احوالی که او را بدان صورت در آورده است آشنا می شدیم، و در نتیجه، جوهر بنیادی آدمی را درمی یافتیم.

«پیش از تماریخ»، اگر از راه تجربه می شد به آن دسترسی یافت، می توانست بدین پرسشها پاسخ بدهد:

انگیزه های ابتدائی و غرایز حیاتی آدمی کدامند؟ کدامیك از آنها در همهٔ زمانها به حالت نخستین مانده، و کدامیك در حال تغییر است؟ آیا آن انگیزه و غرایز هنوز قابل دگرگون شدنند؟ آیا همهٔ آنها پنهان و پوشیده اند؟ آیا آن غرایز در طی تاریخ رام شده اند یا نظام دورهٔ پیش از تاریخ آنها را رام ساخته است؟ آیا آن غرایز و انگیزه ها هرچندگاه یکبار پرده را می درند و سربرمی دارند یا فقط در اوضاع و احدوال معینی چنین می کنند؟ آیا اگر همهٔ اعتقادها و سنتها بشکنند و از میان بسروند، آن غرایز و انگیزه ها بشدتی بیش از آنچه تا کنون روی نموده است، سربه طغیان بسرخواهند داشت؟ اگر به آنها شکل داده شود به چه حالی درمی آیند؟ چگونه می توان به آنها شکل داد؟ اگر راز راه تأثیر عقیده و جهان بینی و ارزشگذاری، مجبور به سکوت شوند و امکان هرگونه ابراز وجود از آنها گرفته شود، چه حالی می یابند؟

اطلاع ناچیزی که ما از پیش از تاریخ داریسم، و تصاویسری که در

نتیجهٔ تحقیقات دربارهٔ مردمشناسی و تاریخ بدست می آوریم و برای شناختن غرایز و انگیزههای انسانسی از نقطهٔ نظر روانشناسی مورد استفاده قرار می دهیم، آئینهٔ ذات ما هستند. این آئینه آن چیزی را به ما نشان مسیدهد که همواره می کوشیم پنهانش کنیم، و گاه هم فراموشش می کنیم، و با این همه می تواند به عنوان واقعیت، همچون فاجعهای طبیعی ما را غافلگیر کند. ولی همهٔ تصاویری که از آدمی و وضع بنیادی و غرایز و انگیزههای او بدست می آوریسم نمایان کنندهٔ خاصیتهای مطلقاً لاینفك چیسزی معلوم و معین نیستند، بلکه جنبههای خود آگاهی خود ما هستند که ما را بسه جنبش درمی آورند و روشن می کنند و به پیش می رانند. در این خود آگاهی،

حاصل تجربه، که ناچار از پذیرفتن واقعیتش هستیم، با آزادی جـذب و دفع

ب. چگونگی تلقی پیش از تاریخ

تصاویری که می بینیم، به هم می پیوندد

در مقام مقایسه با طول تاریخ زمین (تقریباً در حدود دو میلیارد سال) و تاریخ بسیار کوتاهتر زندگی در روی زمین (تقریباً در حدود نیم میلیارد سال) و صدها هازار سالی که طی آن به دلیل استخوانهائی که پیدا شدهاست - آدمی در روی زمین زندگی کردهاست؛ تاریخ آدمی که بر ما معلوم است و در طی آن آدمی بر تاریخ خود آگاهی داشتهاست، زمان بسیار ناچیزی است. این تاریخ از حیث طول زمان، همچون نخستین دقیقهٔ واقعهای تازه است. این واقعه، هماکنون تازه آغاز شدهاست. این حقیقت را همواره باید در بسرابر چشم داشت. از این نظر، تمام تاریخ، دنیای بسیار کوچك و تازه آغاز شدهای است در میان زندگی آدمی در روی زمین. اما در مقام مقایسه با مکان بی کران و زمان بی پایان، چنان ناچیز است که تقریباً بچشم درنمی آید. می پرسیم:

این آغاز چه معنائی دارد؟

چرا آدمی از هنگامی که سنت وجبود دارد، یعنسی از آغاز تساریخ، این احساس را دارد که گوئسی دنیا بهایبان رسیدهاست: خسواه بدین عنوان که زندگی آدمی به حد کمال و نقطهٔ آخسر نسزدیك شدهاست، خسواه بدین عنوان که دنیا در حال فروریختن و نابود شدن است؟

آیا تاریخ طرفةالعینی است که ناچار باید نابود گردد و فراموش شود؟ این طرفةالعین چه معنائی دارد؟

آدمـــی در پیش از تاریخ چگونــه «شده» است؟ پیش از آنکــه تاریخ آغاز شود، چه بر او گذشته، چه کرده، چه چیزهائی ابداع کردهاست؟

آنچه شناسائسی ما، در بارهٔ پیش از تاریخ از ما انتظار دارد، یافتن پاسخی بدین رازهای سربمهر است: از کجا می آئیم؟ هنگامسی که گام در مرحلهٔ تاریخ نهادیم، چه بودیم؟ پیش از تاریخ چه چیز ممکن بود؟ چه پیش آمدهای اساسی در آن زمان روی داده است که در نتیجهٔ آنها آدمی، چنان آدمیی شده است که توانسته است تاریخ داشته باشد؟ چه ژرفناهای فراموش شده ای وجود داشته است، چه «وحی» هائی، چه روشنائسیهائی از دیدهٔ ما نهانند؟ زبانها و اسطوره هائی که در آغاز تاریخ به و جه کامل وجود داشته، چگونه پدید آمده اند؟

پاسخ این سؤالها را نه در تصورات خیالی «رمانتیك» می توان یافت، که همهٔ تاریخ را سیری قهقرائسی می انگارد، و نسه در سخنان کسانی که پیش از تاریخ را سلسلهای از وقایع سطحسی می انگارند و با آن چنان برخورد می کنند که گوئسی نسوعی تاریخ طبیعی است. از ایس گذشته هیچ یك از پاسخهائی که داده می شود فرضیه ای بیش نیست.

«پیش از تاریخ» که در اعماق بیپایان زمان فرورفته است، برای ما، بدان علت که چیزی از آن نمیدانیم، جنبهٔ سکوت و آرامش و دوری دارد، و معنائی، که از دستیافتن به ژرفایش ناتوانیم. هربار که چشممان به آن میافتد چنان به سویش کشیدهمیشویم که گوئی وعدهائی فیوقالعاده به ما میدهد؛ جذبهای دارد که نمی توانیم خود را از آن برهانیم، هرچند هیچ گاه نمی توانیم پرده از رازش برگیریم.

۱. مسی بینیم که از آغاز تاریخ، آدمیان دورهٔ «پیش از تساریخ» را چگونه تلقی کرده اند: با نقل کردن اسطوره ها و ساختن تصاویسری دربارهٔ آن، گمان بسرده انسد که مسی دانند در آن دوره چسه گذشته است، زنسدگی خویش را با آن ربط می دهند، در آن، بهشتی گمشده و دورانی طلائی می یابند و بحرانهای بزرگ، و حوادث دهشتبار، مانند بهم آمیختن زبانها در بابل. و قایع طبیعی و ماورا عطبیعی را بهم می آمیزند، خدایان را در حال

گشت و گذار در روی زمین می بینند و از زبان ذوات آسمانسی الهامها و پندها می شنوند. ما از راه این اسطوره ها نه دانش قابل اعتمادی دربارهٔ گذشته های دور می توانیم بدست آوریم و نمه خبری کمه جنسه ای واقعی داشته باشد. ولی همهٔ آنها تصویری از این ضرورت به ما می نمایانند که آدمی به هر حال با پایه ای که در ژرفای زمان پیش از تاریخ دارد ارتباط می حوید.

۲. ما امروز می کـوشیم آنچه را دانستنی است گـرد آوریــم. تــا اندازهای میتوانیم به آنچه آدمی در آغاز تاریخ داشته، و به عبارت دیگر به آنچه در دورهٔ پیش از تاریخ باید بدست آورده باشد، پسی ببریسم: زبان، افزار كار، اسطورهها، نظام اجتماعي. دربارهٔ خود «پیش از تماریخ» تنها مي توانیم اطلاعاتسی از خارج، تــا آنجــا کـه دستاوردهای بـاستآنشناسان از بقایای استخوانهای آدمیّان پیش از تــاریخ و مصنوعات آنهــا اجازه می دهـد، بچنگ آوریـم. آنچـه تاکنون بـاستانشناسان کشف کـردهانـد از لحاظ كميت بسيار غنسي است ولسي از لحباظ كيفيت اندك است. از ايسن راه یا هیسچ اطلاعــی از ذهــن و درون و اعتقادهــا و جنبشهــای معنــوی آدمیان آن زمان حاصل نمسی شود، یا آنچه بدست می آید سخت آشفته و مبهم است. حتمی گورها و بناها و آلات زینت و نقاشیهای معروف غارها، تنها جزئيات را بـه مـا نشان مــىدهند، ولــي كافي نيستند تــا بتوانیــم دنیای آن انسانها را، و نقشی را که آن چیزهــا در آن دنیا داشته است، پیش چشم خود مجسم سازیم. تنها منظور سادهای را که افزارها برای آن بکار مسیرفتهاند مسیتوانیم شناخت، ولی در بارهٔ دیگر چیزها چنین شناسایسی نداریم. از دانشمندانی که با پیش از تاریخ سر و کار دارند فرضیههای فراوان میشنویم. ولی ایس فرضیههـا هیچگاه محتواهای نابود شده و از میان رفته را در برابر چشم ما قرارنمی دهند و هیچ دانش الزامآوری ـ از آن قبیل که از نوشتهٔ دورهٔ تاریخ بدست میآیــد ـ از آن فرضیهها برنمی آید. از این رو برای تاریخشناسی که میخواهد دانش خود را بر پایهٔ واقعیات دیدنسی و فهمیدنسی مبتنی سازد راه عاقلانه ایس است که وقت خود را زیاد صرف دورههای گمشده نکنــد. قضیه چنین نیست که ما دربارهٔ پیش از تاریخ هیچ نمیدانیم. ولی واقعیات گوناگونسی که از آن زمانها و مکانهای خالی در دست داریم از حیث معنی بسیار نقیرند.

تجسم دورهٔ پیش از تاریخ، شناسائی مثبت قانع کننده ای به ما نمی دهد. روشنی واقعیات نشان میدهد که «پیش از تاریخ» وجود داشته است، ولیی دانش ما در بارهٔ این «پیش از تاریخ» پاسخی قانع کننده به مسألهٔ انسان بودن که خود ما هستیم به نمی دهد.

۳. راه دیگری که برای پیبردن به راز «پیش از تاریخ» برگزیدهاند این است که «موجودی» روحی و معنوی آدمی را از آغاز تاریخ تا زمانهای بعد و حتی تا روزگار ما، به عنوان گنجی که از پیش از تــاریخ در سنتهای ناآگاهانه نگاهداری شدهاست، تلقی کنند و بکوشند با بینشهای خلاقه، اطلاعاتی دربارهٔ وضع بنیادی آدمی بدست آورند؛ و آنگاه این اطلاعات را مانند فرضیهها، پایه قرار داده ببینند به یاری آنها چه اندازه از سنتهای واقعی و حوادث واقعی تاریخ قابل فهم می گردد. ولی ماهیت ایس بینشها، روشن ساختن محتواهائمي است كه نابود نمي شونىد و از دست نمي رونىد، بطوری که حتی آنجا که نتوان وجـود آنهـا را از راه تجربـه ثابت کرد، بازهم چیزی در دست میماند. بینشهای «اننباخ» بهتریس مثال برای این مورد است. ما از او راه دیدن را میآموزیم. آنچه به ما مینمایــد به هیچ روی کوچك و غيرقابل اعتنا نيست. ولي در عين حال دانش ثابت شدهاي هم دربارهٔ واقعیات پیش از تاریخ نمیباشد، بلکه تنها افق فراخی از امکانات حائز اهمیت اشکال زندگی و محتواها را در برابر ما میگشاید، آن هــم نه بیاری کشفیات باستانشناسی یا تفسیرهای تحققی (پوزیتیویستی)، بلکه از راه دیدن و فهمیدن تلقی تاریخی و رسوم و آداب و نمادها و طرز فکر آدمیان. آزمایش همهٔ این انواع تلقی «پیش از تاریخ»، آگاهــی ما را دربارهٔ

امکانات عظیمی که در «پیش از تاریخ» نهفته است، بیشتر میسازد: اینجا واقعه ای روی داده است که از راه شکل دادن به آدمی، از پیش، در تمام تاریخ بعدی به طور قطعی مؤثر افتاده است.

ج. طرح زمانی «پیش از تاریخ»

دربارهٔ بقایای استخوانهای آدمی که کشف شدهاست، به دو نکتهٔ اساسی باید توجه داشت: ۱. از روی استخوانهای پیدا شده در جاوه و چین و افریقا و اروپا ـ تا کنون در امریکا چیزی پیدا نشده است ـ نمی توان پی برد به اینکه صورت و قیافهٔ آدمی در کدام جاها یکی پس از دیگری و پشت سر هم شکل گرفته است: کوششهائی که در این باره بعمل آمده و ترتیبهائی کمه پذیرفته شده است تنظیم خیالی و بهم ربطدادن چیزهائی است که در واقع ارتباطی با هم ندارند (بر اساس این اصل که این گوناگونی را تنها از طریق شناسائی ارتباط نژادی و نسبی و تحول، می توان فهمید).

٧. همهٔ استخوانها از این نوع، حتی آنهـا که از نظـر زمینشناسی محلهای کشف، قدیمترین آنها می باشند، جمجمه هائی را نشان می دهند که وزن مغز آنها به حد وسط وزن مغز انسان کنونی نزدیك، و بیش از دو برابر مغز میمونهای آدمنماست. بنا بر این صاحبان این استخوانها از نظر زیست. شناسی همیشه انسانند. پارهای خصوصیات نادر، از قبیل نبودن چانه، بـرجستگی فـوق العادهٔ قسمت بالای چشمها و مسطـح بـودن پیشانـی، خصوصیات عمومی نیستند. در هیــچ مورد معلــوم نیست که صاحبان ایــن استخوانها از كدام نژاد و كدام تيرهاند و ارتباط نژادى آنها با انسانهاى امروزی شناخته نیست. از روی این استخوانها نمی توان ترتیب تحول را معلوم ساخت و فقط لایههای زمینی که استخوانها در آنها پیدا شدهاند ترتیب زمانی و حود آنها را مشخص می سازند و این ترتیب در پارهای موارد با ترتیب زمانی حاصل از مطالعهٔ نوع آن استخوانها برابر درمی آید. طرح مقدماتي چنين است: Diluvium به آخرين دورهٔ تاريخ زميـن شامل دوران یخبندان و دورانهای میان یخبندانها گفته می شود. Alluvium به سالهای یس از وایسین دوران یخبندان گفته می شود و مدت آن پانزده هزار سال است و به طول یك دوران میان یخبندانها نمی رسد. دورهٔ Diluvium ظاهر أيك ميليون سال بودهاست.

وجـود آدمـی در دورهٔ Diluvium، آخـریـن دوران یـخبنـدان و دورانهای میان یخبندانها، از روی دستاوردهـای بـاستانشناسی ثـابت شده است. انسان «کـرومـانیـون» نخستیـنبـار در اثـنـای آخـریـن دوران یـخبنـدان ـ تقریبـاً بیستهـزار سال پیش ـ پیـدا شدهاست که از لحـاظ مردمشناسی فرقی با ما ندارد. نقاشیهـای اعجـابانگیز نارهـای اسپانیا و

فرانسه را در اواخــر واپسین دورهٔ یخبنــدان، همین انسان بــوجود آورده است. به سبب افزارهای سنگی ابتدائــی که از آن دوره باقی مـانده است، آن زمان را دورهٔ دیرینهسنگی (عصر حجر قدیم) مینامند.

دورهٔ نـوسنگی (عصر حجر جـدید، زمـان افـزارهـای سنگی صیقلی شده) را در حدود هشت الی پانزده هزار سال پیش از میلاد مسیح میدانند. کهنترین دورههای تمدن مصر و بینالنهریـن و سند و چین متعلق به دورهٔ نوسنگی است.

ولی به طور کلی سخن از تعولی در خط مستقیم به عنوان پیشرفت نمی تواند در میان باشد، بلکه محیطهای فرهنگی گونا گون در جنب یکدیگر و پشت سر یکدیگر بودهاند که در عین حال نوعی پیشرفت مرتب، مشلا در کار سنگتراشی به سبب سرایت از نقطهای به نقطهٔ دیگر و توسعهٔ تدریجی و روی دادهاست.

از حیث زمان، دو گونه «پیش از تاریخ» را باید از یکدیگر جدا کرد:
پیش از تاریخ «مطلق» یعنی زمان پیش از آغاز تمدنهای بررگ
باستانی (که در حدود ه ه ع سال پیش از میلاد روی نمودهاست)؛ و پیش
از تاریخ «نسبی»، همزمان با جریان این تمدنها که اسنادی از آنها در
دست داریم. این دورهٔ پیش از تاریخ نسبی گاه در جوار آن تمدنهای
بزرگ و زیر نفوذ آنهاست، و گاه بکلی دور از آنها و تقریباً بدون تماس
با آنها، که خود گاه دورهٔ پیش از تاریخ اقوام متمدن بعدی است، مانند
اقوام ژرمن و روم و اسلاو، و گاه دورهٔ پیش از تاریخ اقوامی است که
تاکنون به صورت اقوام طبیعی باقی ماندهاند، و به عبارت دیگر «پیش از
تاریخی» است که تا امروز ادامه دارد.

د. در «پیش از تاریخ» چه روی داد؟

زمان بسیار درازی که در طی آن آدمی وجود داشته است، اگر نیك بنگریم برای ما رازی نهان است؛ زمان سکوت تاریخ است؛ و با این همه باید طی آن واقعه ای اساسی روی داده باشد.

نخستین «شدن» آدمی، ژرفترین رازهاست که بکلی بر مما پوشیده است و ما از دستیافتن به آن سخت ناتوانیم. هر سخنی که در بارهاش

گفته می شود _ از قبیل «تدریـج» یا «تحول» _ آن را بـر ما پوشیده تر می سازد. در عالم خیال می توانیم طرح پیدائـی آدمی را بریـزیم. ولی حتی این خیال هم بهجائی نمی رسد: هر وقت می خواهیم بـه خیال خود دربارهٔ «شدن» آدمی بیندیشیم، آدمی در تصور ما حاضر است.

درعین حال برای این سؤال هم که «آدمی چیست؟»، پاسخی قطعی و کافی نداریـم و در این باره سخنی کامل نمـی توانیـم بگوئیم. اینکه ما نمیدانیم آدمی چیست، خود جزء ذات انسان بودن ماست. همینکه مسألهٔ «شدن» آدمی را در پیش از تاریخ و در طی تاریخ پیش چشم مـی آوریم، سؤال «آدمی چیست» در برابر ما سر برمی افرازد.

در «پیش از تاریخ»، دو مطلب هست: یکی تحول زیستی انسان است و دیگری تحول تاریخی او در طی پیش از تاریخ، که سنت هرچند بی نوشته _ پدید آورده است. چنین می نماید که باید این دو را از نظر واقعیت و روش تحقیق، جدا کرد:

تحول زیستی سبب پیدائسی خصوصیات قابل توارث است، در حالی که تحول تاریخی فقط سنت بوجود می آورد. آنچه قابل تسوراث است همیشه می ماند؛ حال آنکه سنت ممکن است در زمانی کوتاه از میان بسرود و قراموش شود. و اقعیت زیستی را می توان در قیافه و نحوهٔ عمل بدن و تأثیر خصوصیات روانی در بسدن، دریافت. واقعیت سنت در زبسان و طرز رفتار و مصنوعات منعکس است.

چنین پیداست که در جریان «انسان شدن» طبی صدهاهزار سال، باید خصوصیات بنیادی آدمی به عنوان خصوصیات زیستی قابل توارث، که اکنون موجود است، استحکام پذیرفته باشد. ولی در دورهٔ تاریخی، آدمی از حیث زیستی هیچ گونه تغییر قابل اثباتی نیافته است. « ما هیچ نشانه ای در دست نداریم بر اینکه در آن قسمت از دورهٔ تاریخی که در دسترس علم قرار دارد، در گنجینهٔ استعدادهای نوزادان تغییری روی داده باشد» (پورتمان).

دو طرز دید، و واقعیات مربوط به آنها ـ واقعیات زیستی و واقعیات تاریخی ـ با هم مطابق نیستند. بظاهر چنین پیداست که گوئی یکی، تحول تاریخی انسانی را، و دیگری تحول زیستی انسانی را، پسیمی گیرند. چنین

مىنمايد كه آنچه ما تاريخ مىناميم ارتباطي با تحول زيستى ندارد.

ولی در عمل، «انسان» چیزی است که خصوصیات زیستی و تاریخی در آن به وجه جدائیناپذیر بهم مربوط است. اگر آن دو را به عنوان دو مفهوم از هم جدا کنیم، در دم این سؤال پیش مییآید که تحول تاریخی چه آثار زیستی به دنبال مییآورد؟ و کدام واقعیات زیستی سبب امکانات تاریخی است؟

خصوصیات زیستی انسانی، اگر به شناختنش موفق شویه، شاید بنحوی با خصوصیات زیستی همهٔ موجودات دیگر فرق داشته باشد.

ولی اینکه تحول زیستی و تحول تاریخی چه تأثیسری در یکدیگر دارند، از افق شناسائی ما بیرون است. ما در طی تاریخ و در وضع کنونی خودمان، و در «پیش از تاریخ» و در اقوام طبیعی، واقعیات عجیبی می بینیم؛ و دربارهٔ جریانهائی که به این واقعیات منجر شده است فرضیدهائی به میان آورده شده؛ همهٔ این فرضیدها کوششهائی است که پسرسشهایشان بجاست ولی به احتمال قوی همهٔ پاسخهائی که تا امروز به آنها داده شده است نادرست است.

اینك میخواهیم ببینیم با توجه به دو گونه «پیش از تاریخ»، به چه ویژگیهائی در انسان برمیخوریم.

۱. خصوصیات زیستی آدمی – فرق آدمی با حیوان چیست؟ پاسخ می دهند: ایستاده راهرفتن، سنگینی وزن مغیز سر و شکل جمجمهٔ متناسب بیا آن، پیشانسی بلند، تحول دستها، برهنگی، و اینکه فقط آدمی مسی توانید بخندد و بگرید، و از ایس قبیل. آدمی، بیا اینکه از لحاظ شکل یکی از انواع حیوانات است، با این همه می توان گفت که از حیث چگونگی بدن یگانه است: تن آدمی نمودار روح است. زیبائی خاص تن آدمی وجوددارد. با این همه، این یگانگی تن آدمی نه عینی است و نه می توان آن را به طور روشن و به یاری مفهومی الزام آور ثابت کرد؛ و به عبارت دیگر، اصولی نیست، بلکه در پدیدههای نادر دیدهمی شود و از این روحق نداریم در این باره حکمی کلی کنیم.

آنچه به طور کلی می توانگفت چنین است: همهٔ حیوانات، بسی استثنا، بـا توجه به ویـــژگیهای معـــن محیطزیستشان که زندگی آنهــا را محدود میسازد، به مرور زمان برای وظایف معین، اعضا و وسائلی معین می یابند. این تخصص اعضا، قدرتهای خاصی به آنها می بخشد و در هر میورد از جهتی سبب برتری آنها بر انسان می گردد. اما برتری از هر حیث که باشد در عین حال سبب محدودیت آنها از همان حیث می شود. آدمی خود را از همهٔ این گونه تخصص اعضا و وسایل، بر کنار نگاه داشته است و از این رو در عین حال که در یك یك اعضا ناتوانتر از حیوان است به سبب نگاه داشتن امکانات ناشی از تخصص نیافتن اعضا بر حیوان برتری دارد. آن ناتوانتر بودن مجبورش می کند، و این برتری قادرش می سازد که به یاری آگاهی، از راههائی بکلی غیر از راههائی که حیوان در اختیار دارد، به هستی خود تحقق بخشد، و در پرتو همین خاصیت است نه به سبب خصوصیات بدنی که می تواند در هر منطقه و هر آب و هیوا و در هر وضع و هر محیطزیست، به زندگی ادامه دهد.

آدمی که در اصل و آغاز، از هر جمود و محدودیتی برکنار مانده است، با وجود ناتوانی در برابسر حیوان، در پرتو فکسر و ذهس بر حیوان بر تری دارد؛ و به سبب تخصصنیافتن اعضایش قادر است که از امکانات ایجاد محیطزیست استفاده کند و بهجای اعضا و وسایل طبیعی از افرار کار سود بجوید. آدمی چون در مقام مقایسه با حیوان، ناتوان و شکننده است، می تواند به یاری آزادی در راه تحول روحی و معنوی گام بگذارد و تا حدی پیش بینی نشدنی، پیش برود، و به جای آنکه چون حیوان فقط جریان دورانی طبیعی حیات را تا بی نهایت تکرار کند، توانسته است تاریخ پدیدآورد. تاریخ طبیعت، ناآگاهانه است و در مقام سنجش با معیارهای پدیدآورد. تاریخ طبیعت، ناآگاهانه است و در مقام سنجش با معیارهای آدمی جریانی بسیار آهسته دارد و سلسلهای است از دگر گون گشتنهای تکرار نشدنی.

آدمی در زمینهٔ طبیعت خسویش، که مسانند طبیعت همهٔ مسوجودات زنده پیوسته نقط تکرار می شود (و در طی تاریخ همواره همان ماننده است) به تاریخ به عنوان تحسول سریع آگاهانهٔ نساشی از اعمال آزادانه و آنسار ذهن و روح خود، تحقق می بخشد.

از نظر زیستشناسی، واقعیات معینی هست که بظاهـر آدمـی را از حیوان جدا میکنند ولی بـه تمام معنی خاص آدمی نیستند. مثلاً استعداد

بیماریهای خاصی هست، مانند بیماریهای روانی که تنها در آدمی، ولی در همهٔ نژادهای آدمی، پیش مسیآیند. همچنین است خصلتههای خاصی، مانند شرارت، که در همهٔ حیوانسات دیده نمسی شود ولی در پارهای از میمونها می توان دید. شمپانزه خصلتهائی زیستی دارد مانند مهربانسی، میل به آزردن، هموش، ابلهسی. شاید بدین معنی «انسان بودن»ی هم هست که خصلتی زیستی است. غرایز و امیالی که در اعماق وجود ما نهفته است، خصایص زیستی است و می تواند گاه بگاه همچون خاصیتی بیگانه در برابر ما بروز کند و ما را به وحشت افکند.

همهٔ اینها منحصر به آدمی نیست. پهودتمان نخستین کسی است که كوشيده است از طريق زيستشناسي خصايص ويدره آدمي را بيابد. نكاتي که او ما را بدانها توجه می دهد از این قرار است: نوزاد آدمی با نوزادهای دیگر پستانداران فرق دارد؛ آلات حس در او تحول یافتهاند و موجودند. وزن بدن و مغزش بیشتر از نوزاد میمونهاست و با ایسن همه، به یك معنی، «پیش از وقت» بدنیا می آید، زیرا بكلی ناتوان است. نه مى تواند بايستد و نه راه برود. نخستين سال زندگى آدمى صرف رشد نیروهائی می شود که در دیگر بستانداران پیش از تولد تکامل یا فته است. بدینسان آدمی نخستین سال را در روی زمیـن بسر مــیبرد در حالی که ــ در مقام مقایسه با نوزاد دیگر حیوانات از حیث رشد، گوئی هنوز در رحم مادر است. مثلاً ستون فقراتش در نتیجهٔ برپاخاستن و ایستادن شکل S می یابد. نخستین تکامل بدنش از راه کوشش غریزی و تقلید بزرگترها ـ که اطرافیانش بدان وادارش می کنند ـ، و به هرحال به یـاری محیطزیستی که تاریخ برایش معین کردهاست، صورت می پذیرد. بدینسان ذهن و روح در فعالیت زیستیش مؤثر است. به احتمال قوی سر گذشت و تجربهٔ نخستین سال زندگی، یعنی سالی که نوزاد از حیث زیستی رشد می کند وبدویترین نیروهایش تکامل می بابد ـ در حالی که این رشد در دیگر حیوانات در رحم مادر صورت می گیرد ـ در شکل دادن به زندگیش تأثیر بسیار دارد.

خلاصهٔ کلام، آدمــی به عکس دیگــر جانوران، شکل خــاص هستی خود را در هوای آزاد و در حال تماس با رنگ و شکل و موجودات زنده، خاصه با خود آدمیان، بدست میآورد؛ در حالی که حیوان بــا هستی شکل

يافته بدنيا ميآيد.

از ایس رو در نظر پورتمان خصوصیت نوع آدمی در ویژگیهای بدن که به یاری قیافه شناسی و دانش وظایف الاعضا می توان دریافت، نمی باشد، و دنبال کردن رشتهٔ تحول استخوان فك میمون به استخوان فك نخستین آدمی، و «انسان نئاندرتال»، و سرانجام به چانهٔ پیش آمدهٔ آدمی امروزی، برای تعیین ویژگی خاص آدمی کافی نیست. نکتهٔ اصلی در اینجا نحوهٔ هستی آدمی به طور کلی است. «ما در آدمیان با شکل زندگی مواجهیم که از هر حیث نوع خاصی است. با همهٔ شباهتی که آدمی از حیث بدن و رفتار با حیوان دارد، چون تمام آدمی را یکجا در نظر آوریم می بینیم که چیز ویژه ای است. هر اندامی از بدن ما، و هر حرکتی که از ما سر می زند، نمایان کنندهٔ ایس ویژگی است که هر چند نمی توانیم نامی خاص به آن نمایان کنندهٔ ایس ویژگی انسانی ببینیم بدهیم می کوشیم تا یگانگی آن را در همهٔ پدیده های زندگی انسانی ببینیم و به دقت نشان دهیم.»

خصوصیات زیستی، وقتی که میخواهیم آنها را در آدمسی بررسی کنیم، جنبهٔ زیستی بودن را از دست میدهند. این خود مسلم است که آدمسی را همچون موجودی یکپارچه نمسی توان با وسایل زیستشناسی بررسی کرد و دریافت، هرچند که در عین حال واقعیتی زیستی است؛ یعنی برای دریافتنش باید از مقولاتی یاری جست که در پژوهش همهٔ انسواع موجودات زنده و اعم از حیوان و نبات ـ بکار مسی آیند. ولی اصطلاح «زیستی» در مورد آدمی معنی بیشتری دارد و این معنی بیشتر، آن فرقی است که هنگام مقایسهٔ آدمی با دیگر موجودات زنده، آشکار میشود.

اگر در وجود آدمی واقعیت زیستی را نشوان از واقعیت روحی و معنوی جدا کرد، پس باید گفت: آدمی موجودی نیست که بشوان به عنوان نوعی حیوان که تحول خاصی یافته و آنگاه روزی روح به عنوان چیزی تازه به او افروده شده است بررسیش کرد و دریافت. بلکه آدمی در عین اینکه موجودی زیستی است، باید از آغاز از همان حیث زیستی، چیزی غیر از دیگر موجودات زنده، بوده باشد.

گروهسی کـوشیدهانـد تــا ویــژگــی زیستی آدمــی را بــه عنــوان حاصــل و نتیجهٔ جــریــان اهلــیشدن تلقــی کنند، همچنان که جــانــوران هـرگاه بـه اهلیشدن مجبور میشوند ماهیتشان دگرگون میشود. اینان میگویند: آدمی فرهنگ را بوجود نیاورده، بلکه فـرهنگ آدمی را پـدیــد آورده است. گذشته از این سؤال، که پس فرهنگ از کجا آمده است، از نظر زیستی تنها، اثــر اهلیشدن به طـور کلی در اینجا دیـده نمیشود. پورتمان در این باره نکتههای اصلی را بدینسان تشریح می کند:

 ۱. وزن مغــز سر در انسان فــزونــی یــافتهاست، در حــالــی که در جانوران اهلیشده وزن مغز همواره کاهش مییابد.

۲. آدمی برای عمل جنسی بسیار دیرتر از جانوران آماده میشود،
 حال آنکه قاعده در مورد جانـوران اهلیشده ایـن است که ایـن آمـادگی
 زودتر از هنگام طبیعی پدید می آید.

۳. یکی از دلایل اهلی شدن آدمی را، رهائی از محدودیت فصل جفت گیری ـ که در مورد حیوانات پدیدهای طبیعی است ـ میدانند. ولی این ویژگی را در برخی از انواع میمونها، که به طور وحشی بسر می برند، نیز می توان یافت. «چنین می نماید که این امر خاص جانوران تکامل یافته است نه نتیجهٔ زندگی توام با فرهنگ.»

ع. برهنگی آدمی. برهنگی تنها فقدان مو، و نشانهای منفی نیست، بلکه فزونی نیروی لامسه است که باید نشانهای مثبت شمرده شود.

در جزئیات، پارهای آثار اهلی شدن را هم مسی توان در آدمسی یافت (مانند بیماریهای دندان و امثال آن) ولی این، خاص آدمی نیست.

اختلافات نیژادی، و تقسیم شدن آدمیان به نیژادهای بیزرگ سفید و سیاه و زرد، مسألهای است که پاسخش را باید در «پیش از تاریخ» جست. این اختلاف در دورهٔ تاریخی همواره موجود بوده است، بی آنکه دگر گونی در آن راه یافته باشد و بسی گمان در زمانهای بسیار قدیم «پیش از تاریخ» بدید آمده است.

همهٔ نــژادها به نوبهٔ خــود آمیزههائی از قیافههــای مختلف انسانی هستند که در حال تکامل و تنازع بقا در حرکت و تحول بودهاند.

آمیزش میان نژادهای بزرگ اصلی نیز همواره صورت گرفته است. آمیزش سفید و زرد در هندوستان بجائی رسیده است که از اخلاف خالص اقوام سفید که بسه آنجا آمیده اند، بندرت یافت مسی شود. در زمان قدیم آمیزش میان سفید و سیاه نادر بودهاست، ولی طی سه قدرن اخیر بیشتر شده، و آمیدزش سفید با سرخپوستان سبب پیدائی جمعیت انبوهی از دورگهها شدهاست.

نژاد خالص همواره صورتی فقط ذهنی و خیالی است، و وجود نـژاد ثابت و بی تغییر و آمیزش، در هیچ زمان قابل اثبات نبودهاست، و تنها در تصور یـافت میشدهاست؛ و در این تصور فرض بر ایـن بودهاست که نژاد خالص به صورت منزوی، بی ارتباط با دیگران، زنـدگی مـی کردهاست. از این گذشته چنیـن مینمایـد که در «پیش از تاریخ» نژادهائـی بـودهاند که اکنون اثری از آنهـا نیست. «پیش از تاریخ»، نه یك «نژاد مـادر» بـه ما نشان میدهد که نـژادهای دیگر از آن سرچشمه گـرفتهباشند؛ و نه چند نشان میدهد که نـژادهائی دیگر از آن سرچشمه گـرفتهباشند؛ و نه چند برای همهٔ تحولات آدمی بودهباشند. آنچه می توانیم دیـد دریای پرجنبشی برای همهٔ تحولات آدمی بودهباشند. آنچه می توانیم دیـد دریای پرجنبشی است از اشکال و قیافههائـی که مرزهای قطعـی و یان آنهـا فقط سطحـی و ظاهری است، و آن هم تنها زمانی بسیار کوتاه بدین حال می ماند، نه آنکه همیشگی و مطلق باشد. دربارهٔ منشأ حرکت و تحول آدمی در زمـان غیرهابل اندازه گیری پیش از تاریخ، هیچ کس چیزی نمیداند و چنیـن می نماید که این راز همواره سر به مهر خواهد ماند.

۲. اکتتاب تاریخی از لحظه هائی که آدمی شروع به ایجاد و آفرینش کرد، و از گامهائی که در راه «شدن» معنوی بسرداشت، خبسری نداریم و آنچه می دانیم مربوط بسه نتیجهٔ آنهاست. آن گامها را باید از روی این نتیجه ها تخمین زد. پسرسشهائی که اینجا مطسر است از ایسن قبیل است: کدام وقایع بنیادی در «پیش از تاریخ» سبب گردید که آدمی در دنیائی که ساخت و پدید آورد، «آدمی شد» در برابر خطر و در حال مبارزه، بر اثر ترس و شهامت چهها ابداع کرد ؟ روابط زن و مسرد چگونه شکل گرفت؟ و رفتار آدمی در مقابل تولد و مرگ و در برابر پدر و مادر، چگونه بود ؟ مسائل اساسی را شاید بتوان بدین گونه تشریع کرد:

 ۱. بکاربسردن آتش و افسزار کار: مسوجود زندهای را که از این دو بیگانه باشد بدشواری میتوانیم آدمی بشماریم.

۲. پیدائی زبان: فرق اصلی آدمی با جانوران در این است که جانور

از راه اعلام بسی عمد با دیگری ارتباط مسی یابد، و آدمسی یگانه مسوجود زنده ای است که به معانی امور و اشیاء که هر اندیشیدن و سخن گفتنی مربوط به آنهاست به یاری زبان آگاه می شود و آنها را اعلام و ابلاغ می کند.

 ۳. نحموهٔ اجبار خود، مشلا ً از راه ایجاد محرمات (تابوها): طبیعت آدمی چنین است که تنها به طبیعت بودن اکتفا نمی کند بلکه می خواهد از راه تصنع جلوه کند. طبیعت آدمی تصنعی بودن اوست.

ع. تشکیل گروه و جامعه: جامعهٔ آدمی، در مقایسه با جامعههای غریزی حشرات که به طور خود بخودی پدید می آید، در اصل نوع دیگری است، و برخلاف زندگی گروهی جانوران بزرگتر، و ارتباط حاکم و محکوم در آن گروهها، جامعهٔ انسانی با آگاهی از معنی آن تشکیل می باید.

از آین گذشته پدیدهای هست خاص آدمیان، که سبب می شود آنان زندگی اجتماعی داشته باشند و جامعه و دولت تشکیل دهند: آن پدیده، غلبه بر حسد در رابطهٔ جنسی است که در پرتو همراهی و همیاری مردان صورت می پذیرد. تشکیل گله و گروه در جانوران، یا موقتی است، و پس از هرفصل جفت گیری از هم می پاشد، و یا همچون گروههای مورچگان دائمی است، و سببش محرومیت بیشتر افراد آنها از نیروی آمیزش جنسی است. حال آنکه آدمی یگانه موجود زندهای است که بی آنکه نیروی آمیزش جنسی است جنسی را از دست بدهد توانسته است سازمانی با موافقت و همیاری مردان بوجود آورد و این واقعیت، امکان زندگی تاریخی به او بخشیده است.

م. زندگی همراه به اسطوره: صورت بخشیدن به زندگی به یاری تصویرها، تحقق هستی، خانواده، جامعه، کار، مبسارزه تحت رهبسری این تصویرها که به انواع بیشمار تفسیرپذیرند و در عین حال پایه آگاهی به هستی و آگاهی بهخود می باشند، و به آدمی پناه می دهند و اطمینان می بخشند، منشأ همهٔ این چیزها نامعلوم است. آدمی چه در آغاز تاریخ و چه پس از آن همواره در دنیائی که از این امور تشکیل یافتهاست، بسر برده. تصورات «افن باخ» شاید از حیث کفایت مدارك تاریخی قابل تردید باشد، و آنها را نتوان به عنوان ادعاهای مستند پذیرفت، ولی چه از حیث باشد، و آنها را نتوان به عنوان ادعاهای مستند پذیرفت، ولی چه از حیث

ریشه، و چه از لحاظ بیشتر محتواها، با نکتهای اساسی سر و کار دارد.

ه. نظر کلی دربارهٔ «پیش از تاریخ»

در زمانهای نامعین و نامعلوم آدمیان کرهٔ زمین را فراگرفتند و اینجا و آنجا در محیطهای محدود وقایع و تحولاتی روی داد. این تحولات در عین جدائی گروهها از یکدیگر به واقعهای فراگیرنده منجر شد: جریان عظیم و آهستهٔ پیدائی نژادها، پیدائی زبانها و اسطورهها، توسعهٔ بی سر و صدای اختراعات فنی، و حرکت اقوام مختلف از نقطهای به نقطهٔ دیگر.

همهٔ این وقایع ناآگاهانه است، و در عین حالکه انسانی است هنوز با طبیعت پیوستگی دارد.

گروهها و جوامع انسانی تشکیل می بابند، جوامع دیگر را می بینند، از یکدیگر خبر دارند و به یکدیگر می نگرند. به سبب نبردها، گروههای پراکنده بهم می پیوندند و جامعههای بوز گر پدید می آورند. این خود جریان ورود به مرحلهٔ تاریخ است که با پیدائی خط آغاز می شود. «پیش از تاریخ» واقعیت عظیمی است ـ زیرا آدمی طی آن پدیدار می گردد ـ ولی واقعیت که ما نمی شناسیمش. با این همه وقتی که می پرسیم می گردد ـ ولی واقعیتی که ما نمی شناسیمش. با این همه وقتی که می پرسیم ما آدمیان چه هستیم، و می خواهیم پاسخ آن را از راه دستیافتن به منشأمان پیدا کنیم، چاره ای نداریم جز اینکه به راز پیش از تاریخ روی آوریم و در اعماق آن فروبرویم. این دنیای ظلمات جاذبه ای دارد که به حق ما را به سوی خود می کشد و هر بار که می خواهیم به آن نزدیك شویم، بی خبری سدی در برابر ما می نهد.

و. بنی آدم اعضای یکدیگرند؟

بدین سؤال، که آیا ما آدمیان اعضای یکدیگر و متعلق به یکدیگریم، و چگونه متعلق به یکدیگریم، و چگونه متعلق به یکدیگریم اگر مسألهٔ یك منشأی یا چند منشأی بودن آدمی به طور قطع حل میشد بیش از تاریخ می توانست پاسخ دهد. آدمیان از نژادهای گوناگون در روی زمین وجود دارند. آیا همهٔ این نژادها شاخه هائی از یك ساقه اند یا هر نـژاد نتیجهٔ تحـول مستقلی از زندگیی در پیش از تـاریخ است، و به عبارت دیگر آدمـی چندین بار پدید

آمده است؟ همهٔ قرائن حاکی از یك منشأیبودن آدمی است و بـرخلاف نظریهٔ چند منشأی:

قرینهٔ نخست این واقعیت است، که در امریکا آثار آدمی از زمانهای بسیار قدیم کشف نشدهاست. ساکنان امریکا باید در زمانهای جدیدتر پیش از تاریخ، از آسیا، از سمت شمال از راه باببرینگ بدانجا رفته باشند. به هر حال چنین می نماید که هیچ منشأ خاص آدمی در این قاره وجود نداشته است هرچند که سرخپوستان دارای ویژگیهائی از نوع خاص هستند.

یکسی دیگر از قسرائن یسكمنشأی بسودن آدمی آیسن خاصیت زیستی است، که همهٔ نژادها مسی تسوانند بها هم بیامیزند و تسولید مثل کنند و فرزندان آنان نیز قدرت تولید مثل دارند.

ترینهٔ روحی و معنوی در این است که همهٔ آدمیان از حیث ویژگیهای بنیادی ذاتشان، در مسقام مقایسه با حیوانهائسی که از حیث تحول بسه بالاترین درجه رسیدهاند، با هم برابرند. اختلافی که آدمی را از حیوان جدا می کند بسیار بیشتر از اختلاف میان نژادهای آدمی است. از حیث اختلاف با حیوان، میان همهٔ آدمیان نسزدیکترین قرابتها وجود دارد. اختلافهای زیادی که میان ما آدمیان هست، فرقهائی است که در صفات با اختلافهای زیادی که میان ما آدمیان هست، فرقهائی است که در صفات با یکدیگر داریم: دوری ما از یکدیگر که گاه بحدی میرسد که سخن یکدیگر را درنمی ابیم، دشمنیهائی که ما را تشنه به خون یکدیگر میسازد، جدائی بی سرو صدا و دهشتزائی که در صورت ابتلای یك تسن به بیماری روانی میان ما و او پدید می آید یا در برابر واقعیات اردوهای کار ناسیونال سوسیالیستها... همهٔ اینها دردها و رنجهای قرابت و خویشی ماست که فراموشش کرده ایم. ولی گریز آدمی از آدمیان به حیوانها یا به یك حیوان، در واقع گریز به خودفریبی است.

دادن حکمی مبتنسی بر تجسربه، در مورد یك منشأی یا چند منشأی بسودن آدمسی، ممکن نیست، زیرا دربسارهٔ منشأ زیستی آدمسی هیچ چیز نمیدانیم. از این رو وحدت منشأ آدمی تنها یك «اندیشه» است نه واقعیتی که به تجربه بتوان دریافت.

در برابر ایسن گونه استدلالها مسی توان گفت: یکسی بسودن آدمیان ناشی از خصوصیاتی نیست که به یاری علم حیوانشناسی شناخته مسی شود

بلکه از آنجاست که همهٔ آدمیان می توانند با یکدیگر پیوند درونی بیابند، همه دارای آگاهی و ذهن، و قادر به تفکرند. از این حیث میان آنان قرابتی درونی هست، در حالی که گودال ژرفیی آنان را از تکامل یافته ترین جانوران جدا می سازد.

از این رو حق نداریــم از تحقیقات تجربــی چنین نتیجه بگیریــم که آدمیان جزو یکدیگر و متعلق به یکدیگر هستند یا نیستند (هرچند که این گونه تحقیقات قرائنی برای شق نخستین بدست میدهد). مهم این نیست که آدمیان از یك منشأند یا از چند منشأ. آدمیان در جریان تاریخ با توجه به اختلاف عظیمی که آنان را از حیوان جدا ساخته است این اعتقاد را بدست آوردهاند که همه بـاهمند و متعلق بهم؛ و از این اعتقاد ارادهای زائیــده است: آدمی هرچه بــه خویشتن آگاهتــر مـــیشود این عقیــده در او بیشتر رسوخ مے یابد که آدمیان دیگر، ہے گز طبیعت صرف یہا وسیلهٔ صرف نبو دهاند؛ و بدین سان در ذات و ماهیت خویش تکلیفی می یابد. این احساس تکلیف در واقعیت او چنــان رخنـه مـــیکند و به ژرفنــا میرود که گوئـــی طبیعت ثانویش می شود. ولی این امر به هیچوجه همچون قانونسی طبیعی قابل اعتماد نیست. آدمخواری بهایان رسیدهاست ولی هر دم ممکن است دوباره بروز کند. نابود ساختن اقوام و ملل در گذشته اتفاق افتادهبسود، و پس از آنکه مردمان تکرار چنان حرکتی را ناممکن پنداشتند باز با شدتی هرچه تمامتر روی نمود. شرط انسان بـودن، بهم بستگی آگاهانـهٔ انسانــی است که به واسطهٔ حق طبیعی، و حق انسانی، روشن شده باشد. این بهمـ بستگی هرچند دائم به آن خیانت میشود پیوسته دوباره سربسرمسیدارد و تکلیف ما را در برابر چشممان قرار می دهد.

بدین جهت است که آدمی هنگآمی بسراستسی احساس خسرسندی می کند که بتواند به دورترین و بیگانهترین مردمان ارتباط درونی بیابد؛ و اینجاست منشأ آن تکلیفی که انسان را بر آن می دارد که آدمی را به عنوان آدمی تلقی کند، رامبران را برمی انگیزد که تصویر زنگسی سیاه را بسازد، و کانت را وادار می کند که بگوید: حق نداریم آدمی را تنها همچون وسیلهای ببینیم، بلکه همیشه باید معتقد باشیم که هدف از وجسود آدمی، خود اوست، و با او مطابق همین عقیده رفتار کنیم.



تمدنهای بزرگ باستانی

الف. نظر اجمالي

قدیمترین تمدنهای بررگ تنها در سه منطقهٔ روی زمین، تقریباً همزمان، پدید آمده و رشد کردهاند: نخست، تمدن سومری بابلی، مصری و تمدن ساحل دریای اژه در حدود هه و سال پیش از میلاد؛ دوم تمدن سند (شمال غربی هندوستان) که پیش از راهیافتن آریائیان به آن منطقه در هرزاهٔ سوم پیش از میلاد پیدا شد و در نتیجهٔ کاوشهای باستانشناسان آشکار گردید (این تمدن با تمدن سومری در ارتباط بودهاست)؛ سوم تمدن قدیم چین در هزارهٔ دوم پیش از میلاد (و شاید پیشتر از آن) که بقایای اندکی از آن ماندهاست و تنها خاطرهٔ مبهمی از آن در یادهاست.

در اینجا محیط در مقام مقایسه با «پیش از تاریخ» یکباره دگرگون می شود. دیگر سکوت حکمفرما نیست بلکه آدمیان به یاری اسناد نوشته با یکدیگر، و در نتیجه با ما مهمینکه با خط و زبانشان آشنا می شویم میخن مسی گویند. ساختمانهایشان دربارهٔ دولت و سازمانهای آن به ما خبر می دهند و آثار هنریشان، هرچند معنی آنها برای ما بیگانه است، ما را مجذوب می سازند.

ولی این تمدنهای بزرگ از آن انقلاب معنوی که با عنوان دورهٔ معوری پیش چشم داریم و بنیان انسانیتی تازه، یعنی انسانیت ما را، نهاده است، بی بهرهاند. آنها را می توان با تمدنهای امریکائی در مکزیك و پروه و چند شکفتگی اینها هزاران سال دیر تر است _ مقایسه کرد. این تمدنهای اخیر نیز از آنچه دورهٔ محوری _ البته از حیث زمان جدیدتر از آنها _ با خود آوردهاست، بی بهرهاند، و تنها حضور تمدن باخترزمین که بر پایهٔ

دورهٔ محوری متکی است سبب نابودی آنها گردید.

در بیابانی که به صورت کمربند از اقیانوس اطلس شروع مسیشود و پس از گذشتن از افریقا و عربستان تا اعماق آسیا ادامه می یابد، علاوه بر واحدهای کوچك متعدد، دو درهٔ رودخانهای بزرگ وجود دارد: یکسی درهٔ نیل، و دیگری بین النهرین. در این دو منطقه، بیش از هر نقطهٔ دیگری در روی زمین، تاریخ آدمـی را از روی اسناد و ساختمانها، بهطور مداوم) میتوان دنبال کرد. در اینجا میتوانیم آنچه را پیش از سه هزار سال ق.م. بودهاست بچشم ببینیم، و همچنین از روی بقایائی که در دسترس ماست به وضع زمانهای پیشتر از آن نیز پیبریم. در چین به دشواری می توانیم از تاریخ پیش از هزارهٔ دوم ق.م. خبری بیابیم. و اسناد روشن و کاملی که در دست داریم، فقط مربوط بــه هــزارهٔ نخستین پیش از میلاد است. کاوشهای باستانشناسان در هندوستان شهرهائی از هزارهٔ سوم نشان میهدهند که از حیث تمدن به پیشرفتهای شایان توجه نائل آمده بودهاند؛ ولی این شهرها هنوز به صورت منزوی دیده می شوند و تا کنون ارتباط بسیار اندکی با تمدن بعدی هند، که در اواخر هـزارهٔ دوم آغـاز شدهاست، نمودار مـی سازند. همهٔ تمدنهای امریکا بسیار جدیدترند، و مسربوط به پس از میلاد مسیح. کاوشهائی که در اروپا بعمل آمدهاست حاکبی از وجمود تمدنهای مستقل در دوران پیش از تاریخ است که بسه سه هزار سال ق.م. مسیرسد، ولی این تمدنها در چنان مرحلهای نبودهاند، و چنان شکلی ندارندکه تأثیر قابل توجهی در ما داشته باشند. اینجا چون مربوط به دوران پیش از تاریخ ما اروپائیان است، توجه ما را جلب می کند.

تمدنهای مصری و بابلی، در وضع بعدیشان، برای یـونانیان و یهودیان ـ که در دایرهٔ نفوذ آنها زندگی می کردند ـ شناخته بودهاست و از آن پس به صورت خاطرهای باخترزمینی باقی مانده و نخست در زمان ما در نتیجهٔ کاوشهای باستانشناسی و خواندن نوشتههایشان به معنی واقعی، از خلال هـزاران سال، قابل رویت شده است. تمدن سند تنها در نتیجهٔ کاوشهای نیمقرن اخیر شناخته شدهاست. خود هندیان آن را بکلی از یاد برده بودند (نوشتهها هنوز خوانده نشدهاست). سنت چینی پایهای را که، در هزارهٔ دوم و پیش از آن، برای آن گذاشته شده است به صورتی آرمانی

در می آورد. باستانشناسان فقط بقایای کمی از آن را یافته اند.

ب. چه وقایعی سبب شروع تاریخ شده است.

وقایع قابل اثباتی که تاریخ با آنها آغاز شد، کدامند؟ شاید عمدهٔ آن وقایع به شرح زیر است:

۱. پیدا شدن وظیفهٔ سازماندهی برای قابل استفاده ساختن رودخانه و تنظیم آبیاری در کنارهٔ نیل، دجله و فرات، رود زرد، مردمان را مجبور کرده است تمرکزی بوجودآورند و کارگزارانی بکار گمارند و دولت تشکیل دهند.

۷. اختراع خط، که یکی از شرایط آن سازماندهی است (به عقیدهٔ هروزنی،) در سومر حدود ه ه ۱۰ مصر در حدود ه ۱۰ و در چین حدود ه ۲۰ ق.م. صورت گرفته است (خط الفبائی را فنیقیان در آخرین هزارهٔ پیش از میلاد ابداع کرده اند.) پرسشی که در این مورد مطرح است، این است که آیا منشأ ابداع خط یکی است (سومر) و خطهای دیگر از آن سرچشمه گرفته اند، یا آنکه آدمیان در نقاط مختلف و مستقل از هم خط ابداع کرده اند. ضرورت خط برای ادارهٔ امدور جامعه سبب پیدا شدن طبقهٔ «منشیان» گردید و بدین سان نوعی آریستوکراسی معنوی پدید آمد.

 ۳. پیدا شدن «ملت»هائی که دارای زبان واحد و تمدن واحد و اسطورهٔ واحد هستند و از این رو خود را به صورتی واحد احساس می کنند.

ع. سپس دولتهای جهانگیر پدید آمد و نخستین آنها در بینالنهریسن بود. منشأ پیدائسی این دولتها ضرورت پیشگیری از حملههای دائم اقوام صحراگرد و چادرنشین به شهرهای متمدن بود، و بسرای موفقیت در ایسن پیشگیری مردمان متمدن ناچار بودند همهٔ سرزمینهای اطسراف و همچنین اقوام چادرنشین را تحت انقیاد خود درآورند (بدینسان دولتهای جهانگیر سوریه و مصر، و سپس ایران به صورتی تازه پدیدآمدند. سپس، شاید به تقلید از دولت ایران، دولت هند پیدا شد، و زمانی دیرتر دولت چین).

۵. رواج استفاده از اسب برای سواری یا کشیدن ارابههای جنگی،
 که عامل شکفتگی و توسعهٔ تمدنهای بزرگ گردید. استفاده از اسب سبب

شد که آدمی از پیوستگی به زمین رهائی یابد، خود را آزاد احساس کند و روی به مناطق دور نهد. گذشته از این با اسبسواری روش نبرد تازهای پدید آمد و سوار بر پیاده برتری یافت، و بدینسان طبقهٔ نجبا بوجود آمد که رامساختن و مهار کردن اسب، شهامت اسب سوار و فاتح، و للات بردن از زیبائی اسب، از مقتضیات آن بود.

دربارهٔ وقایعی که سبب پیدائی تاریخ شد، پرسش ژرفتری هم هست: چه دگرگونیی در آدمی روی داد که سبب شد او از بی تاریخی گام به مرحلهٔ تاریخ بگذارد؟ در ذات آدمی چه ویژگیی هست که او را به سوی تاریخ سوق داده است؟ ویژگیهای اصلی جریان تاریخ در بسرابسر «پیش از تاریخ» کدام است؟ برای این پرسشها پاسخی می جوئیم که با درون آدمی مربوط باشد، و آنچه می خواهیم بشناسیم وقایع بیرونی نیست، بلکه دگرگونیهائی است که در درون آدمی روی داده است.

پیش از آنکه تاریخ آغاز شود، شدن و دگرگون شدنی روی داد که هم در مورد آدمی صادق است و هم در وقایع طبیعی. خصوصیات جهش از ایـن واقعهٔ ساده به سوی تـاریخ را شایــد بتوان چنین برشمرد:

 ۱ آگاهی و یادآوری، و آنتقال نسل به نسل مکتسبات روحـی و معنوی: بدین ترتیب آدمی از بند زمان حال صرف، آزاد میشود.

۲. خردگرائسی از راه فن (تکنیك) در حدی معین و به معنائی معین: بدین ترتیب آدمی از قید نزدیکترین تصادفها و اتفاقها آزاد می شود و می تواند پیشبینی کند و به فکر تأمین و چاره جوئی بیفتد.

۳. سرمشق قـراردادن آدمیاندیگر، بـه صورت فرمانـروایان و فرزانگان، و پیش چشمداشتن کارها و سرنوشت آنان: بدین ترب آدمی از ظلمت خودبینی، و از ترس ارواح خبیثه آزاد می گردد.

دنبالهٔ تـاریخ سلسلهای است از دگـرگـونشدن اوضاع و دانشها و نمودها و محتواها؛ ولی بدین تربیب که پیوند همه چیز با همه چیز، و بهم بستگی سنتها، و ارتباط عمومی و فراگیر ممکن مـیگـردد و ضرورت آن احساس میشود.

علت اینکه آدمی این جهش را کرد چیست؟ هنگامی که او این جهش را کرد، نه میخواست چنان کند و نه میدانست چه می کند. آدمی، همچون

دیگر جانوران از حیث ویـژگیهای خویش، هم معدود و هم کامـل نیست، بلکه راه امکانات بیحد در برابرش باز است و ذاتش نه کامـل است و نــه کمالپذیر.

آنچه از اصل در ذات آدمی نهنتهاست، و آنچه در پیش از تساریخ همچون تخم تاریخ در او جوانه می زده است، همین که تاریخ آغاز شد بسا شدت و سرعتی فوق العاده سربر آورد. این جهش انسانیت را، که نتیجه اش تاریخ شد، می توان همچون بلائی تلقی کرد که بر سر آدمی فسرود آمد: و اقعه ای است در نیسافتنی؛ بیرون شدن از بهشت است؛ پیروزی نیروئی بیگانه است: هر چه تاریخ پدید می آورد، سرانجام آدمی را ویران می کند؛ تاریخ حادثهٔ نسابود کننده ای است که شاید به صورت آتشبازی عظیمی تاریخ حادثهٔ نسابود کننده ای است که شاید به صورت آتشبازی عظیمی نمایان است؛ باید آنچه را در آغاز روی داده چنان از میان بسرد که همه چیز به حالت نخستین باز گردد؛ سرانجام آدمی به سعادتی که در پیش از تاریخ داشته است باز خواهد گشت.

یا می توان گفت: آن جهش بزرگتریس هدید انسان بسودن است؛ سرنوشت بلند آدمی چنان بسود که آن گام بسزرگ را بسردارد؛ آن جهش راهی بود به سوی تجربه های تصور نشدنی، و عروجی که او را از مرحلهٔ ناکاملیش بپیش راند. آدمی در پرتو تاریخ ذاتی شد که می خواهد از خود برتر برود. او نخستین بار در تاریخ به وظیفهٔ عالی خویش آگاه گردید. هیچکس نمی داند تاریخ به کجا خواهدش برد. حتی درد و رنج و ضرورت نیز می تسوانند در راه عسروج یاریش کنند. آنچه آدمی براستی هست، در تاریخ شکفته می شود و جلوه گردد:

الف. سرچشمهٔ امکانات اصلی که به آدمی دادهشدهاست، در میدا و آغاز اوست. ولی این امکانات نخستینبار هنگامی غنی و پر و آشکار می شوند که با جنبش تاریخ همگام می گردند، وضوح مییابند، ارزش خود را به اثبات میرسانند، فزونی مییابند، گم میشوند، دوباره بیاد مییآیند و باز سر برمیدارند. این امکانات احتیاج به خردگرائی دارند، ولی اینجا خود خردگرائی نخستین شرط نیست بلکه وسیلهای است بسرای روشنشدن مبدأها و هدفهای نهائی.

ب. با جهش به تاریخ، آدمی به ناپایداری آگاه می شود. هر چیز در

جهان زمانی مقدر دارد و باید از میآن برود. تنها آدمی است که مسیداند خواهد مرد. با برخورد به این مرز، از ابدیت در زمان آگاه مسیشود، تاریخ را همچون تجلی هستی در مییابد، و در زمان، بهپایان رسیدن زمان را تجربه میکند، و آگاهی تاریخیش با آگاهی ابدیت یکی میشود.

ج. تاریخ، هجوم و پیشآمدن یك یك انسانهاست، كــه دیگــران را دعوت می کنند که به دنبال آنان بیایند. هر که آواز ایشان را مسی شنود و سخنشان را میفهمد، با حرکتشان همگام میشود. ولی تاریخ در عین حال رویداد صرف است و در آن بهطور دائم دعوتی بیحاصل هست، و درماندن و از پای درآمدن و دنبال نکردن. چنین می نمایــد که وزنــهٔ سنگینی هــر حرکتی را از کارمی اندازد و هر پیشرفتنی را عقیم می سازد. نیروی تودههای عظیم، که صفات و خصلتهایشان از حد وسط تجاوز نمی کند، هر چه را بــا آنها سازگار نباشد خفه میکند. هرچه در نظر تودهها مکان و معنائی ندارد تا به مقتضیات تودهای تحقق بخشد، و اعتقاد تـوده را نمی تـوانـد جلب كند، بايد نابود شود. تاريخ، سؤال عظيمي است كه هنوز پاسخ قطعي خود را نیافتهاست. پـاسخ این سؤال را فکر نخواهد داد، بلکه تنها خود واقعیت معلوم خواهد کرد که آیا تــاریخ در حــال پیشرفت تنها لحظهای میان دو حالت بیتاریخی است، یا ظهور و تجلیی عمق است که حتی به صورت رنج و مصیبت، و در معرض خطرها و ناکامیهائسی که هر دم روی مسی نمایند سرانجام به نقطهای خواهد رسید کـه در آنجا هستی و حقیقت بــه واسطهٔ آدمی آشکار خواهد گردید، و خود آدمی با عـروجی پیشبینی نشدنـــی بــه امكاناتي كه از پيش نمي توان شناخت دست خواهد يافت.

ج. وجه اشتراك و فرقهاى تمدنهاى باستانى

اصول مشترك تمدنهای قدیم، مانند سازمانهای بررگ، خط، و اهمیت طبقهٔ «منشیان»، سبب پیدائی انسانی میشود که با اینکه از تمدنی ظریف برخورداراست هنوز چیزی بیدار نشده در وجودش هست. خردگرائی منحصراً فنی (تکنیکی) مانع بیدار نشدن و نداشتن تفکر به معنی راستین، نمی باشد.

در این جامعههای بــزرگ همهچیز در قید تصاویـــر مجسم هستی، و

نظامهای بی چون و چراست. چگونگی هستی و زندگی، مساله نیست، بلکه امر ساده ای است که به زبان آورده می شود و دنبال می شود. مسائل بنیادی انسانی در بستر دانشهای مقدسی آرمیده است که جنبهٔ سحر و راز دارند، و تشویق کاوش و جست و جو، آنها را به جنبش نیاورده است، به استثنای موارد جالب توجهی که در مرحله ای ابتدائیند (و ناشکفته مسی مانند). اندیشهٔ عدالت، خاصه در مصر و بابل، با نیروی تمام جوانه مسی زند. ولی دربارهٔ معنی آن پرسشی به میان نمی آید. چنان می نماید که گوئی پاسخ پیش از پرسش آماده است.

شباهت اوضاع و تحولات، ما را بر آن می دارد که در جست و جوی منشأ مشترکی برآئیم. در همهٔ زمانها افزارها و اندیشهها آهسته آهسته در روی زمین از جائی به جای دیگر سرایت کردهاند و توسعه یافتهاند. در مورد هر یك از آنها به دنبال مرکزی می گردیم که افزار یا اندیشهٔ تازه از آنجا برخاسته باشد. فرضیه هائی دربارهٔ اهمیت سومریان کنارهٔ فرات در کار بنیانگذاری، و نفوذ اندیشه هایشان در مصر و چین به میان آورده شده است. ولی ثابت نشده است که نفوذ اندیشه های سومریان بدین حد رسیده باشد. فرضیهٔ عجیب دیگری حاکی از این است که مرکز تمدن و فرهنگ در آسیات تقریباً در کردستان غیربی و کنارهٔ دریای خیزر به سبب کوچیدن شکوفائی که در دورهٔ بارش در آنجا پدیدآمده بود، به سبب کوچیدن ساکنان آن سرزمین در دوران خشکی و خشکسالی به هر سو برده شده است ساکنان آن سرزمین در دوران خشکی و خشکسالی به هر سو برده شده است اروپا» صورت پذیرفته است. ولی وقتی که به گودال «پیش از تاریخ» نظر می افکنیم، برای این فرضیه قرار گاهی که به تجربه بتوان وجودش را تأیید کرد نمی توانیم دید.

اگر وجوه مشترك، احتمالاً منشأ مشتركى داشته باشند در اين باره جز تصور بسيار مبهمى از ژرفاى پيش از تاريخ آسيا چيزى بدست نداريم. تمام آسيا، كه اروپا شبه جزيرهاى از آن است، «پيش از تاريخ» بلند مدتى داشته است.

ولی فرقهای تمدنهای بزرگ باستانی هم فراوانند. در هر یك از آن تمدنها به روح واحد كامل معینی برمیخوریم كـه خـاص آن تمدن است. در چین فقط جوانه هائی از اسطوره ها و تصورات در بارهٔ نظم کس جهان موجود است. در بین النهریس خشونت و نیرو و هیجان هست و درحماسهٔ کهسن گیلگمش نشانه ای از تسراژدی وجود دارد. در مصر شادمانسی و نشاط زندگی هست و در عین حال که کار اجباری عمومی بر زندگی پرده می افکند احساسی از موازنه و اعتدال و علو نمایان است.

اختلاف زبان تما عمق روح مسى رسد. زبان چينى نمه تنها از لحاظ ريشه كلمات بلكه از حيث سازمانش چنان فرقى اساسى با زبانهاى غربسى دارد كه تصور سرچشمه گرفتن آنها از منشأى واحمد بسيار دشوار است. اگر با اين همه چنين منشأ واحدى وجود داشته باشد، پس بايد جسريسان و تحولسى كه بدين اختلاف انجاميده است چنان زمان درازى طول كشيده باشد كه ديگر جائى بسراى احتمال اشتقاق همهٔ آنها از فرهنگزندهاى در آسياى مركزى در مرز «پيش از تاريخ» نمى ماند.

رابطهٔ ایس تمدنهای بسزرگ بسا تمدنهای بعدی نیز بسیار متفاوت است. یونانیان و یهودیان با آنها احساس بیگانگی می کردند، آنها را مسی شناختند و خاطسرهٔ شان را بیادداشتند، گاه آنها را به دیدهٔ ترس و اعجاب می نگریستند و گاه بسه چشم حقارت. هندیان زمانهای بعدی از تمدنهای بزرگ باستانی خبر نداشتند و آنها را بکلی از یاد برده بودند. چینیان دورهٔ محوری فرهنگ باستانی گذشتهٔ خود را می دیدند که بی گسستگی تما زمان خود شان ادامه یافته است، فرهنگ زمان خود را چیز تمازهای نمی انگاشتند (مگر به صورت انحطاط یافتهٔ فرهنگ کهن)، فرهنگ باستانی را که در عالم خیال شکلی آرمانی و اسطوره ای پذیرفته بود، به عنوان سرمشق خود مسی نگر بستند.

با همهٔ این احدوال جنبش تاریخی راستین در تمدنهای باستانسی راه نیافت. هزاران سال (پس از آفرینشهای خارقالعادهای که در آغاز صورت گرفت) از حیث روحی و معنوی، زمان کسم جنبشی بود؛ هسرچند در عین حال زمان یدورشها و کسوچها از آسیای مسرکسزی بود: زمان فتوحات و دگرگونشدنها، زمان نابودشدن یا بهم آمیختن اقوام، و زمان دوباره سر برداشتن فرهنگهائی که گاهگاه به سبب حسوادث مصیبت بار منقطع مسی گردیدند.



دورهٔ محوری و نتایج آن

خصوصیات دورهٔ محوری را بدان جهت در آغاز این بحث تشریسے کردیم که به عقیدهٔ ما درك آن برای تصویر تاریخ عمومسی جهان اهمیتی اساسی دارد.

وقتی که به تاریخ فلسفه میپردازیم، دورهٔ محوری بسرای پسژوهش دربسارهٔ تفکر خسود مسا، زمینهای پربار و بسیار سودمند است. ایسن دوره را مسی تسوان حسد فساصلسی میسان دو دوران دولتهسای بسزرگ نسامید، دورهٔ تسوقف و استراحتی برای آزادی، نفس راحت کشیدنی در روشنترین آگاهی.

الف. ساخت تاریخ عمومی مبتنی بر دورهٔ محوری

دورهٔ محوری خمیرمایهای می شود که تمام عالم انسانیت را، در چهارچوب تاریخ جهان، بهم می پیوندد. آن دوره برای ما معیاری می شود تا اهمیت تاریخی اقوام و ملل را در تمام عالم انسانیت به یاری آن معین کنیمی

اقوام و ملل مختلف جهان از حیث رفتاری که در برابر دورهٔ محوری در پیش می گیرند به دو بخش منقسم میشوند و از این لحاظ دورهٔ محوری بزرگترین عامل جدائی میان آنهاست:

۱. ملل محوری: اینها اقوام و مللی هستند که در عین ادامه دادن به گذشتهٔ خود، در جهش دورهٔ محوری شرکت جستند، و در نتیجه در میانهٔ دورهٔ محوری تولدی دوباره یافتند و به یاری این دوره ماهیت معنوی آدمی و تاریخ واقعی او را بنیان نهادند: اینها چینیان و هندیان و ایرانیان و

یهودیان و یونانیانند.

۲. مللی که از رخنهٔ دورهٔ محوری برکنار ماندند: این رخنه بسرای تاریخ عمومی جهان سرنوشت ساز بود ولی واقعهای جهانگیر نبود. برخی از ملل بزرگی که فرهنگهای بزرگ باستانی را بوجود آورده بودند پیش از آن رخنه و همزمان با آن زندگی می کردند، ولی از آن بهرهای نیافتند و بسا وجود همزمانی، تحت تأثیر آن قرار نگرفتند.

در اثنای دورهٔ محوری، فرهنگ مصر و بابل هنوز در حال شکوفائی بود، هر چند سیمایش به طور محسوس دگرگونی یافتهبود.

هر دو آن تمدنها فاقد چنان تفکری بودند که آدمی را دگرگون می سازد. ملل دورهٔ محوری نتوانستند آنها را منقلب کنند و آنها در بسرابسر انقسلابسی که در بیسرون از حوزهٔ زندگیشان روی نمسود عسکسالعملی نشان ندادند، بلکه زمانسی هنوز همچنان ماندند که بودند، و به نظام دولتی و زندگی اجتماعسی و هنر معماری و مجسمهسازی و نقاشی و مذهب سحر آمیز خود ادامه دادند. ولی چندی نگذشت که آهسته آهسته به نابودی گرائیدند. پس از آن در ظاهر تحت انقیاد دولتهای تازهای در به آمدند، در درون نیز فرهنگ کهن خویش را از دست دادند و نخست در فرهنگ ایرانی، و سپس در فرهنگ ساسانی و اسلامسی (در بینالنهرین) یا در تمدن رومی و مسیحی (سپس در مصر در تمدن اسلامی) منحل شدند.

آنها هر دو برای تاریخ عمومی جهان اهمیت دارند زیرا یونانیان و یهودیان در حالی که آنها را می دیدند و از آنها می آموختند، و گاه از آنها کناره می گرفتند و گاه از آنها بهره می یافتند، رشد کردند و بنیان باخترزمین را پدید آوردند. پس از آن، آن فرهنگهای باستانی تقریباً از یادها رفتند تیا آنکه در زمیان میا دوبیاره کشف شدند.

ما، در عین حال که عظمت آنها را به دیدهٔ اعجاب می نگریم، با آنها بیگانگی احساس می کنیم و این بیگانگی جدائی ژرفی است که به علت بهره نیافتن آنها از رخنهٔ دورهٔ محوری، میان ما و آنها افتاده است. ما به چینیان و هندیان بسیار نزدیکتریم تا به مصریان و بابلیان. عظمت فرهنگ مصر و بابل یگانه است. با این همه آنچه برای ما مأنوس است در زمان آن رخنهٔ تازه آغاز شده است. ما با شگفتی و حیرت آثار نخستین جوانه ای

را در آنها میبینیم، چنانکه گوئی رخنه میخواهد آغاز شود، ولسی پدیـد نمیآید، خصوصاً در مصر.

برای درك تاریخ انسانیت، این پرسش اساسی در برابر ما قرار دارد:
آیا باید چین و هندوستان را كنار مصر و بابل قرار دهیم و فرقشان را با
اینها فقط در آن ببینیم كه آنها تا امروز ادامه یافتهاند؟ یا چین و هندوستان
به سبب مشاركت در فرهنگ آفرینی دورهٔ محوری چنان گام برزگی
برداشتهاند كه بر تمدنهای بزرگ باستانی برتری اساسی یافتهاند؟ من آنچه
پیشتر گفته شد دوباره تكرار می كنم: مصر و بابل را می توان با چین
باستانی و فرهنگ هندی هزارهٔ سوم، در یك ردیف قرار داد، ولی نمی توان
آنها را با تمام چین و تمام هندوستان مقایسه كرد. چین و هندوستان نه
تنها بدان جهت كه تا امروز زنده ماندهاند، بلكه از آن روكه به آن
رخنه تحقق بخشیدهاند، كنار باخترزمین قرار دارند. این نكته را باید با نظر

این نظریهای قدیمی است که می گویند چین و هندوستان در مقام مقایسه با باخترزمین، تاریخ به معنی راستین ندارند؛ چه، تاریخ به معنی حرکت و تحول و دگر گونشدن ذاتی و میاهوی و شروعهای تازه است. در باخترزمین فرهنگهای گوناگون در پی یکدیگر می آیند: نخست فرهنگ آسیای غربی، سپس فرهنگ مصری، پس از آن فرهنگ «یونانی دومی» و سرانجام فرهنگ «ژرمنی دومی». مراکز جغرافیائی و میکانها و اقدوام و ملتها عوض می شوند و یکسی جای دیگری را می گیرد. ولی در آسیا، بعکس، همان یک چیز همیشه در جای خبود می میاند: گاه فقط نمودش دگر گون می شود، گاه بر اثر حوادث به افول می گراید، و گاه از همان منبع دوباره سر برمی دارد، در حالی که پیوسته همان است که بود.

این نظریه سبب پیدائسی تصوری مسیشود که در شرق رود سند و کوههای هندوکش ثباتی بی تاریخ مینماید و در غرب آنها جنبش و تحول. در این صورت مرز جدائی ژرف منطقههای فرهنگی، میان ایران و هندوستان قرار می گیرد. لرد الفینستون (با استناد به هگل) می گوید: اروپائیان تا

^{1.} Lord Elphinstone

کنار رود سند هنوز خود را در اروپا احساس می کنند.

به نظر من چنین می نماید که وضع تاریخی چین و هندوستان در قرن هیجدهم، سبب پیدائی ایس عقیده شده است. لسرد الفینستون تنها اوضاع زمان خود را می دید، نه تمام محتوای چین و هندوستان را. در آن زمان هر دو آنها راه سراشیبی را که در آن افتاده بودند بپایان برده و به آخرین نقطهٔ انحطاط رسیده بودند.

آیا عقب رفتن هندوستان و چین در قرن هفدهم عسلامت بسزرگی نیست برای امکانی که بر سر راه تمام انسانیت قرار دارد؟ آیا این مسألهٔ سرنوشت در برابر ما نیز قرار ندارد که ممکن است بلغزیم و به همان ژرفنای آسیائی بیفتیم که چین و هندوستان نیز عسروج خسود را از همان آغاز کردهبودند؟

۳. ملل دنبالهرو: همهٔ اقوام و ملل جهان به دو گروه منقسم مسی شوند: یك گروه بر پایهٔ دنیائی كه رخنهٔ دورهٔ محوری پــدیــد آورد مبتنی است؛ دیگری شامل اقوامی است كه از آن رخنه بركنار مانــدنـد. گــروه نخستین ملل تاریخی هستند و گروه دوم اقوام طبیعی.

در خود دنیائی که بر اثر دورهٔ محوری پدید آمد، عواملی که سبب سازماندهی سیاسی دول بزرگ شدند مقدونیان و رومیان بودند. فقر معنوی اینان ناشی از این واقعیت است که تجربهٔ آن رخنه به هستهٔ روحشان نرسید. ازینرو اینان در دنیای تاریخی قادر شدند به اینکه فتوحات سیاسی بکنند، کشورها را سازمان دهند و اداره کنند، فرهنگ دیگران را کسب کنند و نگاه دارند، نگذارند در سنت گسستگی روی دهد، ولی نتوانستند تجربهٔ آن رخنه را ادامه دهند یا ژرفتر سازند.

در شمال وضع غیرازین بود. گرچه شمال نیز از انقلاب روحی و معنوی بزرگ همچنان برکنار بود که بابل و مصر، و اقوام شمالی از خواب بدویت بیدار نشده بودند، ولی اینان، هنگامی که با دنیای معنوی دورهٔ محوری برخورد کردند به سبب وضع روحی خاص خود که دریافتنش برای ما براستی دشوار است (و هگل آن را روحیهٔ شمالی مینامد) جوهری مستقل یافته بودند.

ب. تاریخ جهان پس از رخنه دوره محوری

از دورهٔ معوری دو هزاره گذشته است. دولتهای بسزرگی پسدیسد آمدند و خرد شدند و از میان رفتند. در هر سه منطقه، دوران دولتهائی که با هم در نبرد بودند، دوران شکست و تنزل، دوران حرکت و جابجا شدن اقوام، دوران فتوحات موقت و بیدوام و لحظههای تازهٔ فرهنگآفرینی که زود خاموش شدند، پشت سرهم آمدند و گذشتند. اقوام تازه ای در سه منطقهٔ بزرگ فرهنگی وارد شدند: در باخترزمین یونانیان و اسلاوها؛ و در آسیای شرقی ژاپونیها و مالزیها و سیامیها. اینان نییز به نسوبهٔ خسود شکلهسای فرهنگی تازهای پدید آوردند ولی این کار را از راه کسب سنت فرهنگ عالی دورهٔ معوری و دگر گون ساختن شکل آن انجام دادند.

ژرمنها برای نخستین بار در این زمان، یعنی از هنگام بهره یافتن از انقسلاب انسانیت، که هسزار سال پیشتر روی داده بسود، وظیفه ای در جهان بعهده گرفتند. اینان از لحظه ای که بسا آن دنیا ارتباط مسی یابند و بدان متکی می گردند، جنبشی نو آغساز مسی کنند که امسروز هسم در آن (که دنیای «ژرمنی دومی» اروپا نام دارد) بسر می برند. در این زمان باز پدیدهٔ تساریخی یگانه ای روی نمسود. آنچه دوران بستان (آنتیك) از عهده اش برنیامده بود، اکنون وقوع یافت. حد اعلای تنش انسانی، وضوح موقعیتهای مرزی، و همهٔ چیزهائی که در دورهٔ رخنه آغاز شده و در اواخر دورهٔ قدیم تقریباً به افول گرائیده بود، اکنون بار دیگر با همان ژرفا، و شاید با وسعتی بیشتر تحقق یافت. درست است که این تحقق نه برای نخستین بار بود و نه زادهٔ تجربهٔ شخصی کسانی که عامل آن بودند، ولی منشأ و مسبب بود و نه زادهٔ تجربهٔ شخصی کسانی که عامل آن بودند، ولی منشأ و مسبب خود تجربه گردید. بدین سان برای تحقق بخشیدن به آنچه بسرای آدمی ممکن است، کوششی تازه آغاز شد.

در مقایسه با چین و هندوستان، چنین مسینماید که در بساخترزمین آغازهای تازه و هیجان انگیز بیشتر است. آنجا که تسداوم روحی و معنوی هست، و گاهبگاه ضعیف میشود، دنیاهای معنوی کاملاً مختلفی پشت سر هم می آیند. اهرام مصر، پارتنون، کلیساهای گوتیك: این نوع گوناگونیها، به عنوان پدیدههای تاریخی پیاپی، در چین و هندوستان نیست.

با ایس همه، در آسیا نسمی تسوان سخن از ثبات گفت. در چین و هندوستان قرنهای سکوت وجود دارد، مانند دورهٔ جابجائی اقوام در قارهٔ ما، که طبی آن چنین می نماید که تمام فسرهنگ دستخوش هسرج و مسرج شده و به نمابودی گرائیده است؛ ولی باز فرهنگ تازهای پدیدار مسیشود. در آسیا نیز در چین و هندوستان د مسراکسز فسرهنگ و سیاست از نظسر جغرافیائی جابجا می شود و ملتهائسی که بار جنبش را بدوش مسی کشند عوض می شوند. فرق آنجا با اروپا فرقی اساسی نیست. شباهت بزرگ به جمای خود باقی می ماند: عصر فرهنگ آفسرینی دورهٔ محوری، پشت سر آن جمای خود باقی می ماند: عصر فرهنگ آفسرینی دورهٔ محوری، پشت سر آن گامهای حیرت انگیز خود را برمی دارد، در حالی که چین و هندوستان درست در همین زمان از حیث فرهنگی عقب می روند.

از هنگامی که رخنهٔ دورهٔ محوری رویداده، و معنویتی که در آن پدید آمده است خود را از راه ذهن و فکر و آثار و اشکال به هرکه توانائی شنیدن و فهمیدن دارد ابلاغ می کند، و امکانهای بی نهایت، محسوس گردیده اند... از آن هنگام همهٔ اقوام و مللی که پس از آن آمده اند در پرتو کوشش و تلاش خود برای بهره یابی از آن رخنه، و به واسطهٔ ژرفای تأثیری که آن رخنه در آنان بخشیده، ملل تاریخی شده اند.

رخنهٔ بزرگ دورهٔ محوری به مثابهٔ ورود بشریت به جرگهٔ خاصی است. هر تماس بعدی با آن نیز به مثابهٔ ورود تازهای است به این جرگه. از آن زمان تنها آدمیان و اقوامی که در این جرگه پذیر فته شده اند در جریان تاریخ به معنی راستین شرکت دارند. ولی این جرگه راز نهفته ای نیست. بلکه در روز روشن عرضه می شود و اشتیاقیی بی حد به اعلام و ابلاغ خود دارد، و خود را به همه کس می نمایاند و در معرض هرگونه آزمایشی قرار می دهد؛ و با این همه «راز آشکاری» است، زیرا تنها کسی می تواند آن را ببیند که برای آن آمادگی دارد، و از طریق آن دگرگون می گردد و به خود می آید.

ج. اهمیت اقوام هند و اروپائی

از روزگاران کهن اقوام گوناگون از آسیا به سوی جنوب میآیند.

حتی سومریان نیز از شمال آمدهاند. از دو هزار سال پیش از میلاد مسیح اقوامی با زبانهای هند و اروپائی به هندوستان و ایران آمدند، سپس بسه یونان و ایتالیا؛ گروهی با نام کلت و ژرمن از اواسط هزارهٔ پیش از میلاد دنیای فسرهنگسی جنوب را آشفته ساختند، چندی امپراتوری روم آن را از پیشرفت بسازداشت، همچنانکه زمانی چین در بسرابسر صحراگسردان مغول ایستاد. پس از آن، در دورهٔ جابجائی اقوام، گروههای ژرمن و اسلاو روی به جنوب نهادند، سپس اقوام ترك و بعد از آن مغول. این حسر کت دائمی اقوام به سوی مناطق فرهنگی تا چند قرن پیش بهایسان نسرسیده بود. پایان قطعی این حرکت نتیجهٔ پایان یافتن چادرنشینی است. از قسرن هیجدهم تسا امروز دهقانان چینی از جنوب به شمال در حرکت بودهاند و بهطور مداوم امروز دهقانان چینی از جنوب به شمال در حرکت بودهاند و بهطور مداوم به نحو مسالمت آمیز در مغولستان سکونت گزیده اند. در شمال، آخسرین گروههای چادرنشین را دولت روسیه بسه سکونت در شهرها و روستاها مجبور کرده است.

ما عادت داریم در میان این اقوام که طی هزاران سال در وقسایسع تاریخی تأثیر قطعی داشته اند به صاحبان زبانهای هند و اروپائی از نظر تاریخی برتری خاصی قائل شویم. حق داریم چنین کنیم، ولی ایسن حق محدود است. فرهنگهای بزرگ باستانی در هیچجا فرهنگ هند و اروپائسی نیستند. حیتیها که زبانشان ازخانوادهٔ هند و اروپائی است از خصوصیت روحی ویژهای بهرهمند نیستند.

گرچه گذشتهٔ اقوام هند و اروپائی در دوران فرهنگهای بزرگ باستانی هیچ گونه دنیای سازمانیافتهای که دارای خط و دولت و سنتی باشد نشان نمی دهد، ولی باید دنیائی در میان بوده باشد که خصوصیتش منحصر به زبان مشترك نبوده است بلکه در آن به محتواهای معنوی ژرفی میتوان اندیشهٔ خدائی که پدر آدمیان است، و نزدیکی خاصی با طبیعت میتوان راه برد. در طول تاریخ دورههای تنزل و فراموشی و افول، و دورههای شناسائسی دوباره، یاپسی مسیآیند. دوباره، یاپسی مسیآیند. «رنسانس»ها همیشه پیش مسیآیند (دورهٔ آوگوستی، دورهٔ کارولندژی، رنسانس او توزی، دورهٔ رنسانس به معنی خاص، حرکت اومانیستی آلمان

از ۱۷۷۰ تا ۱۸۳۰، رنسانس سانسکریت در قرن دوازهم، دورهٔ کنفوسیوسی سلسلهٔ هان، دورهٔ کنفوسیوسی جدید سلسلهٔ سونگ).

ولی فرهنگهائی که به دست هند و اروپائیان بنیان نهاده شده است، برای دورهٔ محوری و هزارها سال پس از آن در باخترزمین، اهمیت بسیار زیادی دارند. هندیان و یونانیان و ژرمنها، و همچنین کلتها و اسلاوها و ایرانیان زمانهای بعد، وجه اشتراکی دارند: اینان داستانهای قهرمانسی و حماسه پدید آورده، تراژدی را کشف کرده و در بارهٔ آنها اندیشیده اند و به آنها شکل داده اند. آنچه از این نسوع در میان اقسوام دیگسر می تسوان یافت کیلگمش بابلیان، گزارش جنگ کادش نسزد مصریان، سان کئوچی نزد چینیان سوم و حال دیگری دارد. آن پدیده ها در کیفیت دورهٔ محوری در هندوستان و ایران و یسونان اثر بخشیده است. ولسی اقسوامسی، مانند یهودیان و چینیان، که در دورهٔ محوری نقشی چنان بنیادی داشته اند، به هیچ روی از تیرهٔ هند و اروپائی نیستند؛ و همهٔ فرهنگهائی که هند و اروپائیان در مناطق مختلف بنیان نهاده اند بر پایهٔ فرهنگهای بزرگ پیشتر و بسر اثر آمیختن با ساکنان قدیمی آن منطقه ها و کسب و تصاحب سنتهای بیگانه پدید آمده است.

در اروپا، در وجود اقوام شمالی، پس از تماس با دورهٔ محوری که از هزارهٔ نخستین پیش از میلاد صورت گرفت، جوهری بیدار میشود ـ هر چند تصورش ابهام آمیز است ـ از نوع نیروهائی که پارهای از آنها در دورهٔ محوری متجلی گردید. نخستین بار در پرتو این تماس، آنچه شاید پیشتر در غراییز ناآگاه اقوام شمالی نهان بود تلطیف میشود. در آفرینشهای تازهٔ روح چیزی روی می نماید که نخست از حالت مقاومت لگام گسیخته به شکل جنبش خشم روحیی و سپس به صورت جستن و پرسیدن در می آید، یا از حالت «من» تردیدناپذیر به صورت شخصیت آزاد، بر پایهٔ هستی مستقل، در می آید. هر تنشی تا آخرین حد ممکن حدت می بابد، و نخستین بار در این تنش تجربه می شود که آدمی چیست، مستی در دنیا، و خصود هستی، چه معنائی دارد، و به تعالی یقین پیدا می شود.

د. تاریخ باخترزمین

۱. نظر کلی در تاریخ چین و هند انقسام به بخشها و اعضای مختلف، بدانسان که در باخترزمین هست، دیده نمی شود؛ و در آن از نمایانی اضداد، و روشنی نبرد نیروها و اعتقادهای مذهبی با یکدیگر، خبری نیست. باخترزمین رویاروئی دو قطب شرق و غرب را نه تنها در فرق گذاری میان خود و دیگران، که بیرون از آنند، داراست، بلکه این رویاروئی دو قطب را نیز در خود دارد.

انقسام تاریخ باخترزمین، بخشهای ذیل را نشان میدهد: سه هزار سال بابل و مصر تا اواسط هزارهٔ آخر پیش از میلاد.

هزار سال مبتنی بر رخنهٔ دورهٔ محوری، تاریخ یهودیان، ایـرانیان، یونانیان، و رومیان، که طی آن باخترزمین به طور خودآگاه برقرار می شود: این دوره از اواسط هزارهٔ آخر پیش از میلاد تا اواسط نخستین هـزارهٔ پس از میلاد دوام می یابد.

از هنگام جدائی شرق و غرب در اواسط نخستین هزارهٔ پس از میلاد، و پس از فاصله ای در حدود پانصد سال، در غرب تاریخ تازهٔ باخترزمین که تاریخ اقوام «ژرمنی و ومی» است ـ تقریباً در قرن دهم میلادی آغاز می شود و تا کنون، یعنی تا حدود هزار سال، دوام یافته است. در شرق، دولت و فرهنگ قسطنطنیه تا قرن پانزدهم به حیات خود ادامه می دهد. سپس در آنجا مشرق زمین آسیای غربی، از طریق اسلام و با ارتباط دائم با اروپا و هندوستان، شکل می گیرد.

در طی این جریان تاریخی که هرزاران سال بطول انسجامیدهاست، باخترزمین چنان گامهای استواری برداشته، و از شکست و جهش نهراسیده و قاطعیت را به جهان آوردهاست، که مانند آن را نه در چین مسی سوان دید و نه در هندوستان. اختلاف و جدائی اقوام و زبانها، شاید در چین و هندوستان کمتر از باخترزمین نباشد. ولی در آنجا این اختلافها، در حال نبرد، پایهای برای گوناگونی آفرینشها و واقعیت بخشیدنها، و محسوس شدن فرق آنها با یکدیگر، نمی شود؛ و به ساختن تاریخی دنیائی که در آن آفرینشهای معنوی خاص، چنان نیروئی پدید می آورند که چارچوب همه چیز را تهدید به شکستن می کند، نمی انجامد.

۲. اهمیت محور مسیحی ـ بسرای آگاهی باخترزمین، مسیح محور
 تاریخ است.

مسیحیت، در شکل کلیسای مسیحی، شاید بزر گترین و بالاتریسن شکل سازمانی روح و معنویت انسانی است که تاکنون در جهان بوده است. منشأ نیرو و شرایط مذهبی آن یهودیگری است (از نظر تاریخ، عیسی در ردیف پیامبران یهودی، بازپسین آنها، و ادامهٔ آگاهانهٔ آنهاست)؛ منشأ بینی، از روم به آن رسیده است. همهٔ اینها با هم، واحدکاملی پدید آوردهاند بینی، از روم به آن رسیده است. همهٔ اینها با هم، واحدکاملی پدید آوردهاند بی آنکه کسی از آغاز نقشهٔ آن را طرح کرده باشد: از یك سو آخرین نتیجهٔ یکپارچه و شگفتانگیز امپراتوری روم است که خود مجموعهای بود از فرهنگها و مذهبها و سنتهای گوناگون؛ از سوی دیگر اندیشههای مذهبی و فلسفی تازه (که مهمترین نمایندهٔ آنها آگوستین قدیس است) به آن حیات و حرکت بخشیده است. این کلیسا ثابت کرد که قادر است حتی اضداد را بهم بییوندد و مجبور به ساز گاری کند، و الاترین آرمانهائی را که تا آن زمان وجود داشتند در خود جذب کند، و همهٔ آنچه را بدست آورده است با سنتی شایان اعتماد حفظ کند.

ولی از نظر تاریخی، مسیحیت از حیث محتوا، و در واقعیت خود، نتیجهٔ دیررسی است. چون مسیحیت به عنوان پایه و منشأ زمان آینده تلقی شد، در دید تاریخی باخترزمین پدیدههای اواخر عهد قدیم اهمیتی بیش از خود آن عهدیافت؛ شبیه این وضع در چین و هندوستان نیز روی دادهاست. در سراسر اروپای قرون وسطی سزار و آو گوستوس مهمتر از سولون و پریکلس شمرده می شوند، ویرژیل بیش از هومر اهمیت دارد، و دیونیزوس آرئوپا گیتا و اگوستین بیش از هراکلیت و افلاطون. باز گشت بعدی به محور اصلی و واقعی هر گز به طور کامل و تمام انجام نگرفت، بلکه تنها در قسمتی و به صورت کشفهای دوباره واقعیت یافت: مانند روی آوری به ارسطو و افلاطون در قرون وسطی، بازگشت به ژرفای دیسن پیامبری از طریق جنبشهای پروتستانی، و تجربهٔ دوبارهٔ فرهنگ یونان به واسطهٔ اومانیسم جنبشهای پروتستانی، و تجربهٔ دوبارهٔ فرهنگ یونان به واسطهٔ اومانیسم آلمانی در پایان قرن هیجدهم.

ولى كيفيت مسيحيت باخترزميني، نه تنها از نظر معنوى بلكــه از

لحاظ سیاسی نیز در اروپا تأثیر قطعی بخشیدهاست. این واقعیت را از راه بررسی تطبیقی بروشنی میتوان دیــد. دینهای جــزمــی پس از قــرن سوم مسیحی عامل ایجاد وحدت سیاسی شدهاند. دیسن ایسرانسی از سال ۲۲۴ ميـ لادي تكيه گاه دولت ساسانسي شد، مسيحيت پايهٔ دولت روم از زمـان کنستانتین گردید، و اسلام از قرن هفتم پایهٔ دولتهای عرب. در مقایسه با دنیای بده و بستان آزاد فرهنگها در عهد قدیم که دنیای تمام انسانیت بود، در این دوره مغاکهائی دهان باز کردند. جنگها، در عین حال رنگ جنگهای مذهبی یافتند: میان بیزانس و ساسانیان، میان بیزانس و عـربهـا، و بعد میان دولتهای غربی وکشورهای اسلامی، و سرانجام جنگهای صلیبی. در این دنیای دگر گون شده، دین مسیح در بیزانس فرقمی با دیگر دینهای جزمی نداشت. بیزانس دولتی کم و بیش مذهبی بود. ولسی در بـاخترزمین چنین نبود. گرچه در اینجا نیز کلیسا آرزوی حکومت داشت، ولی چـون این آرزو برآورده نشد، کلیسا نبرد آغاز کرد، و در نتیجه نـه تنها پـایـهٔ زندگی معنوی شد بلکه عامل آزادی در برایر فشار دولت گردید. بدینسان در باخترزمین مسیحیت حامی آزادی، حتی برای مخالفان کلیسا شد. دولتمردان بزرگ، مردمان مذهبی و مؤمن بودند. نیروی ارادهٔ آنیان تنها متوجه قدرت سیاسی زودگذر نبود بلکه برآن بود کــه نحوهٔ زندگی و شکل دولت را بـا اخلاق و دیـن سازگار نمایـد، و همین خـود سرچشمهٔ اصلی آزادی باخترزمینی از قرون وسطی است.

۳. ادامهٔ تربیت و فرهنگ در باخترزمین ــ ادامهٔ تربیت و فــرهنگ در باخترزمین، با وجود شکستهای فــوقالعاده و ویرانیها و تنــزل کامــل ظاهــری، هرگز منقطع نشدهاست. لااقــل نحوهٔ تلقیها و تصورهـا و کلمات و فرمولها، در طول هزاران سال زنده مـاندهاست، و آنجا کـه مایــهگیری آگاهانه از گذشته متروك میشود باز نوعی ادامهٔ واقعی به حال خـود می ماند و دوباره پیوند با گذشته به طور آگاهانه صورت میگیرد.

چین و هندوستان همیشه گذشتهٔ خودشان را زنده نگاه داشتهاند ولی یونان، به عکس آنها، علاوه برگذشتهٔ خود، با گذشتهٔ دیگران نیز، مانند گذشتهٔ مشرقزمین، زنـدگی کـردهاست، و اقــوام شمالــی فـرهنگ دنیای مدیترانه زا که در آغاز با آنان بیگانه بود ادامه دادهاند. ویژگی خــاص باخترزمین اینجاست که هـر بخش آن اصالت فـرهنگ خـود را بـا ادامـهٔ فرهنگهای بیگانهٔ پیشین توأم میکند، آنها را در خود جـذب مـیکند، از آنها سود میبرد و آنها را دگرگون میسازد.

باخترزمین پایهٔ خود را بر مسیحیت و فرهنگ غهد باستان (آنتیك)، در شکلی که در اواخر عهد باستان به اقوام ژرمین رسیدهاست، بنیان مسی نهد؛ و سپس گام بگام هم به اصل دیس مبتنی برکتاب مقدس، و هم به اصل ماهیت فرهنگی یونان، راه باز می کند.

اومانیسم از زمان خانوادهٔ سیپیون شکل فرهنگی و تسربیتی آگاهانه ای بود، و از آن زمان تاکنون به صور گوناگون با جریان تاریخ باخترزمین همگام بوده است.

باخترزمین تبلورهائی جهانی پدیدآورد که منبع زندگسی و ادامهٔ فرهنگ شد: امپراتوری روم، و کلیسای کاتولیك. آنها هر دو پایهٔ آگاهی اروپا شدند که گرچه دائماً در معرض متلاشی شدن است ولسی در بسرابسر خطرهای بزرگ بیگانه هربار از نو ـ هرچند نه به صورتی شایبان اعتماد ـ سربسرداشته است (مثلاً در دوران جنگهای صلیبی، در مقابسل خطر حملهٔ مغول، در برابر خطر ترکان عثمانی).

ولی تمایل به صور جهانی متحدالشکل فسرهنگ و تسربیت و سنت، منجر به سکون و جمود زندگی، بدانسان که در فرهنگ کنفوسیوسی چین پیش آمد، نشد؛ بلکه جنبشها و رخنه هائی پیاپی روی داد و هر یك از اقوام اروپائی، به نوبت، دوره های فرهنگ آفرینی خود را بوجود آورد، و زندگی تمام اروپا از آنها مایه گرفت.

با رنسانس ایتالیا، دورهٔ تجدید حیات فرهنگ عهد باستان (آنتیك) آغاز شد، و با اصلاح مذهب در آلمان، دورهٔ استقرار دوبارهٔ مسیحیت. هر دو اینها براستی دورههای شناسائی بسیار عمیق میحور تاریخ جهان شدهاند. ولی در عین حال هر دو اثر اصلی باخترزمین جدیدند که آفسرینش

۱. خانواد؛ اشرانی رومی در قرن دوم میلادی. یکی از معروفتریس افسراد این خانواده پوبلیوس کرنلیوس سیپیو آفریکانوس است که در ترویج فرهنگ یونانی در روم کوشیده..م.

و ایجاد آن حتی پیش از آن زمان با نیروئسی روزافسزون آغاز شده بسود. دورهٔ تاریخ جهان از ۱۵۰۰ تا ۱۸۳۰ میلادی که دورهٔ غنای باخترزمین از حیث شخصیتهای خارق العاده، و آثار ابدی شعر و هنر، و ژرفتریسن احساسات دینی، و سرانجام دورهٔ آفسرینش علم و فسن در اروپاست، شرط مستقیم زندگی معنوی ماست.

ويژگى باخترزمين

آگاهی تاریخی اروپا در قرنهای گذشته سبب شد که اروپائیان هرچه را به پیش از یـونان و پیش از یهود تعلـق داشت، به عنوان چیزی بیگانه، به مقام مقدمهای صرف برای تاریخ تنزل دادند؛ و هرچه را که در کرهٔ زمین بیرون از دنیای فرهنگی خودشان زنده ماندهبود در جـزو رشتهٔ مـردمشناسی قـراددند و آثار آنها را در موزههای مـردمشناسی گرد آوردند. گرچه ایـن کوتهبینـی مدتهاست که از میان بـرداشته شده، ولی حقیقتی در آن هست.

حتی در دورهٔ محوری ـ که در آن شباهتهائی از چین تا باخترزمین نمودار است، و سپس در طی زمانهای بعد تحولهائی نامشابه در آنها روی می دهد ـ میان آن منطقه ها فرقها هست. با این همه، با تسوجه به دنیای جدید (مدرن) ما، و در مقام مقایسه با ایسن دنیا، هنوز تا حدود ۱۵۰۰ میلادی تشابهی میان حوزه های فرهنگی بزرگ دیده می شود.

اما در قرنهای اخیر چیز یگانهای که به تمام معنی نیو است پدیدار گردید: علیم که نتیجهاش به فین (تکنیك) منجر شد. ایین چیز یگانه، جهان را چه از حیث ظاهیر و چه از لحاظ معنی چنان منقلب کرد که هیچ حادثهای از نخستین لحظهٔ تاریخ تا امیروز قابل قیاس بیا آن نیست. علم، امکانات و خطرهائی با خود آوردهاست که تاکنون شنیده نشده بدود. عصر فن (تکنیك) که تقریباً از یکصد و پنجاه سال پیش آغاز شدهاست، تازه طی چند ده سال گذشته به قدرت کامل رسیده، و اکنون بیا سرعتی پیشبینی نشدنی به پایههای قدرت خود استحکام می بخشد. ما فقط از بخشی از نیانهای نتایج خارق العادهٔ آن آگاهیم. تمام هستی، به طور اجتناب ناپذیر بر بنیانهای

تازهای قرار گرفتهاست.

اصل علم و فن (تكنيك) از اقوام «ژرمنی درومی» است. این اقوام به واسطهٔ علم و فن نقطهٔ عطفی در تاریخ پدید آوردند؛ و تاریخ انسانیت این كرهٔ خاكی را به معنی راستین آغاز كردند. تنها اقوام و مللی كه علم و فن باخترزمین را برمی گیرند و بدینسان به خطرهائی كه این دانستن و توانستن باخترزمینی برای انسانیت در بردارد، تن می دهند، می توانند در این تاریخ فعالانه شركت جویند.

اگر پدیدآورندهٔ علم و فن (تکنیك) باخترزمین است، پس این سؤال پیش میآید: چرا علم و فن در باخترزمین پدید آورده شد، نه در آن دو منطقهٔ بزرگ دیگر؟ آیا باخترزمین در همان دورهٔ محوری وییژگی خاصی داشت که اثرش تازه در قرنهای اخیر پدیدار شد؟ آیا از آغاز، در همان دورهٔ محوری، استعدادی در آن پنهان بود که سرانجام در علم نمایان گردید؟ آیا چیزی هست که خاص باخترزمین باشد؟ ماهیت تحول یگانهٔ به تمام معنی تازهٔ باخترزمین را که خاصیتش دگرگون ساختن بنیادی است، از طریق اصلی فراگیر میتوان توجیه کرد. ولی دریافتن این اصل ممکن نیست. با این همه شاید بتوان با اشارههائی به ویسژگی خاص باخترزمین توجه کرد.

۱. از لحاظ جغرافیائی فرق بزرگی میان آن دو هست. در حالی که سرزمینهای چین و هندوستان از خشکیهای بزرگ و محصور تشکیل می یابد، باخترزمین گوناگونیهای فوق العاده و چون شبه جزیره، جزیره، مناطق بیابانی و واحدها، آب و هوای خاص دریای مدیترانه، دنیای کوههای آلپ و سواحل نسبتاً طولانی دریاها دارد، و اقوام و ملل متعدد با زبانهای گوناگون، که به نوبت یکی پس از دیگری رهبری بازرگانی و کوشش و تلاش و اثر آفرینی را بعهده گرفته و بدینسان در ایس سرزمین تاریخ را بوجود آوردهاند. سرزمینها و اقوام و ملل باخترزمین تصویری خاص خود نمایان می سازند.

دیگر ویژگیهای روحــی و معنوی بـاخترزمیـن را میتوان بـا چند اشاره بیان کرد:

۲. باخترزمین، اندیشهٔ آزادی سیاسی را مــیشناسد. در یــونان، هر

چند به طور موقت، چنان آزادیی پای گرفت و مستقر شدکه تا آن زمان در هیچ جای دیگرجهان پدید نیامدهبود. اتحاد برادرانهٔ همسو گندی از مردان آزاد، در برابر استبداد سازمانی جهانی، که ادعای خوشبخت ساختن ملتها را داشت، پای فشرد و مردانه ایستاد. بدینسان شهر آتن آگاهی آزادی باخترزمین _ اعـم از واقعیت آزادی یا اندیشهٔ آزادی _ را بنیان نهاد. چین و هندوستان، بدین معنی سیاسی، آزادی را نمیشناسند.

از اینجا درخششی خاص بسر سراسر تاریخ باخترزمین پسرتوافکند و تکلیفی برعهدهٔ ما نهاد. نقطهٔ عطفیی بزرگ در قسرن ششم پیش از میلاد آغاز شد: از آن زمان که آزادی تفکر یونانی، انسانهای یونانی، و شهر یونانی پدیدار شد، و سپس در جنگهائی که میان ایران و یونان روی داد، آن آزادی ارزش و نیروی خود را ثابت کرد و به مقام شامخ شکوفائی خود رسید، هر چند که دیری نپائید. آنچه معنویت یونانی را پایه گذاری کرد و برای آدمی امکانهای پیش بینی نشدنی و خطرهائی چند با خود آورد، تشکیل جامعهای آزاد بسود نه فرهنگ منهی جهانگیر اعبم از اوردئی یا فیثاغوری. از آن زمان امکان آزادی در جهان پدید آمد.

ب. خردگرائیی که هیچ جا و در هیچ مورد از ابراز وجود باز نمی ایستد، آماده است الزام آوری تفکر منظقی اصولی، و واقعیتهای تجربی را که هرکس در هر زمان باید بفهمد و تصدیت کند بپذیرد. خردگرائی یونانی، در مقام مقایسه با شرق، جنبهٔ اتکا به اصول دارد و از این روست که ریاضیات را بنیان نهاده و منطق صوری را تکامل بخشیده است. با پایانیافتن قرون وسطی خردگرائی جدید بکلی غیر از آن شده است که در شرق می توان دید. در باخترزمین تحقیق علمی، با نظر انتقادی برنتایج قطعی در جزئیات، در عین نارسی دائمی در کل، راهی بی پایان می پیماید؛ در روابط اجتماعی کوشیده می شود از راه قابل پیش بینی ساختن تصمیمهای قضائی، به یاری دولتی مبتنی بر قانون، امکان طرح ساختن تصمیمهای قضائی، به یاری دولتی مبتنی بر قانون، امکان طرح منشدای کلی برای زندگی به حداعلا رسانده شود. در مؤسسات اقتصادی محاسبهٔ دقیق معیار هر قدم است.

ولی با این اقدامات، باخترزمین در عین حال مرزهای خردگرائی را با چنان وضوحی میشناسد که تاکنون در هیچ جای دنیا دیده نشدهاست. ب «خود بودن» آگاهانهٔ درونی، در پیامبران یهبودی و فیلسوفان یونانی و دولتمردان رومی به چنان درجهای از نامشروطی میهرسد که برای همیشه معیار میشود.

اما جدائی از قرارگاه طبیعت و جامعهٔ انسانی و گامنهادن در خلا نیر - از زمان سوفسطائیان - ممکن شدهاست. انسان باخترزمینی در حداکشر آزادی، مسرزهای آزادی را در «هیچ» تجربه کردهاست؛ و در قطعیترین «خود بودن»، به آن چیزی هم که به خطا گمان مسی کرد به عنوان «من» صرف، مسی تواند به خود متکی باشد - چنانکه گوئسی آدمی آغاز و صانع و آفریننده است - برخورد کردهاست.

 ۵. برای انسان باخترزمینی همیشه واقعیت جهان غیرقابل اجتناب است.

باخترزمین نیز مانند فرهنگهای بزرگ دیگر، شکافی را که در آدمی هست می شناسد: در یك سو زندگی در چهرهٔ وحشی آن، و در سوی دیگر گرایش به عرفان؛ در یك سو ناکسان، و در سوی دیگر مقدسان. ولی باخترزمین می کوشد، به جای این جدائی، عروج را در شکل دادن به خود دنیا بیابد، حقیقت را تنها در دنیائی آرمانی نجوید، بلکه در این دنیا به آن تحقق بخشد؛ و به یاری اندیشه، واقعیتها را بهتر بسازد.

باخترزمین این تکلیف را، که باید به دنیا شکل داد، با قاطعیتی یگانه و تردیدناپذیر می شناسد؛ و معنی این واقعیت را احساس می کند: این معنی تکلیفی بی نهایت به عهدهاش می گذارد و ملزمش می کند که در دیدن و شناختن، و همچنین در تحقق بخشیدن به آن معنی، به خود آن متکی باشد. دنیا را نمی توان فراموش کرد و نیست انگاشت. انسان باخترزمینی، در این دنیا بر خویشتن آگاهی و اطمینان می باید، نه در بیرون از این دنیا.

بدیسن انسان باخترزمینی واقعیت دنیا را تجربه مسی کند؛ این تجربه با شناسائی شکست و ناکامی همراه است و این ناکامی چنان معنی ژرفی دارد که تفسیرش پایانپذیر نیست؛ فاجعه و ناکامی، هم واقعیت می شود، و هم در عین حال آگاهی. تنها باخترزمین فاجعه (تراژدی) را می شناسد.

ع. فرهنگ باخترزمین، مانند همهٔ فرهنگها، به شکلهای یك چیز

کلی تحقق می بخشد. ولی این «کلی» متحجر نمسی شود و خشونت و سختی نهادها و تصورهای جزمی را نمی یابد: نه به دستگاههای طبقاتی منجر می شود و نه به زندگی در نظمی کیهانسی. باخترزمین به هیچ معنی وضع ثابت نمی یابد.

نیروهای محرکی که تحرك بی نهایت باخترزمین را سبب می شوند، از «استناها» ئی سرچشمه می گیرند، که در باخترزمین در «قاعدهٔ عمومی» رخنه می کنند. باخترزمین به «استثنا» امکان ابراز وجود می دهد. باخترزمین اجازه می دهد که در هر مورد زندگیی تازه و کوششی تازه بمیان آید، هرچند که این کوشش تازه ممکن است به نابودی آن بینجامد. در آنجا انسانیت گاه بگاه به علوی می رسد که به هیچوجه همه در آن شرکت نمی جویند، و شاید بندرت پیروی بسرای آن پیدا می شود. ولی این علوها راهنماهای روشنی بندرت پیروی باخترزمین امکانی چند بعدی بسرای یافتن راه می بخشند. از اینجاست که باخترزمین همواره بی آرام است، همیشه ناراضی است، و قادر به کمال و خرسندی نیست.

بدینسان در اوضاع و احوالی ظاهراً اتفاقی، امکاناتی پدید آمد که بظاهر ناممکن مسینمود: مسانند پیدائسی دیسن پیامبران یهسودی در حال درماندگسی میان امپراتوریهائسی که با هم در نبرد بودند، و با ناتوانی در برابر قدرتهائی که هر گونه درافتادن با آنها بیفایده بود، و در حال سقوط و نابودی سیاسی؛ و شکفتن فرهنگ شمالی ایسلند که، درکنار میدان قدرت نمائی نیروهای سیاسی جهانی، از رفتن زیر بار مسداخلهٔ دولت در جزئیات زندگی مردمان شانه خالی می کرد.

۷. از سوی دیگر، باخترزمین در مقابل آزادی و تساهل و نسرمش بی نهایتش، از راه اصرار در انحصار حقانیت مذاهب مبتنی بر کتاب مقدس و اسلام به موفقیتهائی فوقالعاده دست یافتهاست. ایس ادعای حقانیت تنها در باخترزمین به عنوان اصلی ظاهر گردیدهاست که بی انقطاع پا به پای تاریخ پیش رفته است.

ولی آین واقعیت نیز اساسی و ضروری بسود که بسا آنکه نیروی آن ادعای حقانیت، آدمیان را تواناتر ساخت، در عین حال آن ادعا چه از راه انشعاب در ادیان و مذاهب مبتنی بر کتاب مقدس، و چسه از راه جدائسی دولت و کلیسا، در محدودهٔ مرزی معین باقی ماند، و از زیاده روی بازداشته شد. ادعای حقانیت گروههای دیگر برخورد کرد این برخورد تنها به پافشاری در اعتقاد و جرزمیت خشك نینجامید، بلکه سبب تحرك و جست وجو و پرسش پایان ناپذیر شد.

شاید خود همین واقعیت، که تنها یك فرمانروائسی واحد بوجود نیامد، بلکه دولت و کلیسا رقیب یکدیگر ماندند، در حالی که هر دو ادعای حق حکومت داشتند و هربار یکی از آنها از سر ضرورت سازش، از حق خود می گذشت؛ و خلاصه، ایس تنش و کشمکش معنوی و سیاسی دائمی، سبب شد که باخترزمین از نیروی معنوی بزرگ، و از آزادی، دائمی، سبب شد که باخترزمین از نیروی معنوی بزرگ، و از آزادی، و وسعت تجربه برخوردار شود؛ در حالی که همهٔ امپراتوریهای شرقی از بیزانس گرفته تا چین دارای وحدت، و نسبتاً فاقد تنش و کشمکش بودهاند. می در دنیائمی که هیچ اصل کلی آن را محدود نمسی کند و راه را نمسی بندد، و با اینهمه همواره چشم بر اصل کلی دوخته است، و در آن «استثنا» می تواند رخنه یابد و به عنوان حقیقت به کرسی بنشیند؛ و هم در آن، ادعای انحصار حقانیت مذهبی تاریخی، هر دو آنها را به خود می پذیرد،

در آنجا ناچار این گونه تنش، آدمی را تا آخرین مرز پیش می برد.

از این رو باخترزمین قاطعیتی دارد که هر موضوعی را تا نقطهٔ نهائی دنبال کند، به روشنی کامل رساند، و در برابر «یا این یا آن» قرار دهد؛ بدینسان اصول را عیان نماید و درونیترین جبهه های نبرد را برقرار سازد. این قاطعیت، در تنشهای تاریخی که تقریباً همهٔ چیزهائی را دربرمی گیرد که در باخترزمین مؤثر می افتد - نمایان می گردد: مثلاً در تنش و کشمکش مسیحیت و فرهنگ، دولت و کلیسا، امپراتوری و ملتها، ملتهای رومی و ژرمنی، مذهب کاتولیك و مذهب پروتستان، الهیات و فلسفه. مرکز استوار و مطلق، هیچ جا نیست. هرکس، درست در آن لحظه که ادعای مرکز بودن می کند، می بیند که درباره اش تردید کرده اند.

۹. این دنیای پر تنش، شاید، هـم شرط و هم نتیجهٔ این واقعیت است که شخصیتهای راستین بدان فراوانی و با آن ویژگیها، تنها در باخترزمین پیدا شدهاند: از پیامبران یهودی و فیلسوفان یـونانی گرفته تـا مسیحیان

بزرگ و شخصیتهای قرنهای شانزدهم تا هیجدهم.

و بالاخره، مهمترین ویژگی باخترزمین عشق آدمی است به آدمی؛ و نیسروی بسررسی کردن خسود خسویش است در حسر کتی که هسرگز بپایسان نمی رسد. در اینجا آمادگی دیدن و شنیدن و پذیسرفتن، تفکر بسی نهایت، و درونی بودن، بدان پسایسه رسیده است که معنسی ارتباط آدمیان بسا یکدیگر و افق خرد واقعی روشن گردیده.

باخترزمین از واقعیت راستین خود آگاه شده است. باختر زمین تنها یک نوع انسان فرمانروا پدید نیاورده است، بلکه اندواع بسیار و متضاد. اینجا هیچکس همه چیز نیست، بدرای هرکس جا هست. یکی بضرورت پیوسته به دیگری نیست، بلکه جداست؛ و از اینرو هیچکس نمی تواند همه چیز را بخواهد.

Y

شرق و غرب

وقتی که ما سه جنبش تاریخی را در چین و هندوستان و باخترزمین موازی و همسان قلمداد می کنیم، برتری خاصی را که اروپائی برای خود قائل است از یاد مسیبریم. در فصل پیشین، خسود آگاهی اروپائسی را، که هیچ اروپائسی نمی تبواند خسود را از آن بسرکنار دارد، با تشریح پارهای خصوصیات بیان کردیم.

این واقعیت، که تنها تحول در اروپا سبب پیدائی عصر فن (تکنیك) شده است - عصری که امروزه به همهٔ کرهٔ زمین چهرهای اروپائی بخشیده است - ، و علاوه بر این، طرز فکر خردگرایانه به همه جای دنیا راه یافته است، برتری اروپائی را ثابت می کند. بسی گمان چینیان و هندیان نیز عینا مانند اروپائیان خود را آدمیی به معنسی راستین احساس کرده و بسرتری خود را بدیهی انگاشته اند. ولی چنین می نماید که این نکته که هر فرهنگی خود را مرکز جهان می پندارد، در همهٔ موارد یکسان نیست. زیرا چنین می نماید که تنها اروپاست که تاوانسته از راه واقعیت بخشیدن بسه خسود، حقانیت ادعای برتری خویش را به اثبات رساند.

باخترزمین از ابتدا _ آز زمسان یونانیان _ پایهٔ خود را در تضاد و رویاروئی غرب و شرق نهاده است. تضاد باخترزمین و خاورزمین از زمان هرودوت به عنوان تضادی ابدی به خود آگاه شده و همواره به اشکال و صور گوناگون نمایان گردیده است، و بدین سان نخستین بار در آن زمان و اقعیت یافته است، زیرا هر چیز از هنگامی و اقعیت معنوی می یابد که از وجود خود آگاه شود. یونانیان باخترزمین را بنیان نهاده اند، ولی باخترزمین بدین سان که هست، لاینقطع چشم بر شرق دوخته است و به آن می پردازد

و دربارهٔ آن می اندیشد و آن را می فهمد و به فرق خود بسا آن آگاه می شود، از آن می گیرد و آنچه را می گیرد چنان دگرگون می کند که مال خودش می شود، و با آن نبرد می کند و در این نبرد گاه قدرت در این سوست و گاه در آن سو.

در اینجا مسأله تنها مسألهٔ تضاد یسونانیان با اقسوام غیر یونانی نیست. ماهیت این تضاد شبیه تضاد میسان چینیان و مصریان و هندیان بسا اقوام و ملل دیگر است. در جدائسی غسرب از شرق، شرق همیشه قدرتسی برابر و هموزن غرب است، هم قدرت سیاسی است و هم قدرت معنوی، که به چشم اعجاب نگریسته می شود، و فضای آموختن و گمراه شدن است.

این تضاد را می توانیم همچون شکل تضاد موجود در همهٔ چیسزهای روحی و معنوی تلقی کنیم: روح، تنها هنگامی به جنبش می آید و پسربار می شود و عروج می آغازد که در اضداد به خود آگاه می گردد و در حال نبرد، خود را می یابد. ولی تضادی که در اینجا هست، تضادی تساریخی است، و محتوایش را نمی توان با شکل عمومی مجسم ساخت، یا در تعریفی معین و معلوم گنجاند؛ همچون راز تاریخی ژرفی است که با زمان همگام است. تضاد و رؤیائی اصلی و اولی به اشکال گوناگون در طی قرون و اعضار زنده مانده است.

یونانیان و ایسرانیان؛ تقسیم شدن امپراتوری روم بسه روم غربی و روم شرقی؛ مسیحیت غربی و شرقی؛ باخترزمین و اسلام؛ اروپسا و آسیا، که خود به شرق نزدیك و آسیای میانه و شرق دور تقسیم میشود؛ اشكال مختلف تضادند که بسه دنبال یکدیگر مسی آیند، در حالی که فرهنگها و اتوام، هم یکدیگر را به سوی خود مسی کشند و هم از خود مسیرانند. در ایسن کشمکش اروپها همواره بسه خود آگاه شده و خود را مستقر ساخته است در حالی که شرق تضاد را نخست از اروپها گرفته و سپس آن را به دیدهٔ اروپائی نگریستهاست.

درست است که بررسی عینی و تجزیه و تحلیل بسی طرفانه، برتری باخترزمین را در شکل دادن به دنیا نشان می دهد، ولی در عین حال عدم تکامل و نقص آن را نیز آشکار می سازد، و از اینجاست که این سؤال دربارهٔ شرق همیشه تازه و بارآور مانده است؛ ما در شرق چه می بینیم که می تواند

شرق و غرب ۹۹

ما را تكميل كند؟ آنجا چه چيز واقعيت يافته، و چه حقيقتى پديدار شده است كه ما از آن غافل ماندهايم؟ سرتسرى ما سه چه قيمت تمام شده است؟

باخترزمین در اعماق زمان، طولانیترین و شایان اعتمادترین سنتهای تاریخی را دارد: تاریخ در هیچ نقطهٔ کرهٔ زمین کهنتر از تاریخ بینالنهرین و مصر نیست. باخترزمین، در طی قرنهای اخیر چهرهٔ زمین را دگرگون ساختهاست. باخترزمین روشنترین تقسیم بندیهای تاریخ و غنیترین آفرینشها و ظریفترین نبردهای روحی و معنوی را دارد و انبوه کثیری از آدمیان بزرگ را در دامن خود پروردهاست.

وقتى كه قضيه را از اين ديدگاه مىى نگريم، هميشه مى پسرسيم: از آنچه باخترزمين تاكنون بوجود آوردهاست، اعم از علىم و روش عقلى و «خودبودن» شخصى، و دولت و سازمانهاى دولتى، و نظىم اقتصادى از نوع سرمايه دارى، و مانند آن، در شرق چه مى توان يافت؟ آنگاه چيزى را مى جوئيم كه به ماهيت باخترزمين بستگى دارد، و مى پرسيم چرا آن چيز در شرق شكفته نشده و تحول نيافته است.

بدینسان به خود تلقین می کنیم که در آسیا هیچ چیز تازهای برای شناختن نمیابیم. این خود همان سخنی است که به گوشمان آشناست و فقط نحوهٔ ادایش تغییر یافتهاست. به خود بسنده کردن اروپائی سبب شده است که اروپائی این دنیای بیگانه را همچون چیزی عجیب تلقسی کند و بدین نتیجه برسد که البته آنجا هم مردمان فکر کردهاند ولی ایس تفکر در اروپا روشنتر و واضحتر بودهاست؛ یا آنکه از کنجکاوی دربارهٔ این دنیای بیگانه دست بسردارد و بگوید ما تنها آنچه را ازان خسود ماست می توانیم بفهمیم، نه آنچه را که هنوز در مرحلهٔ اصلی و ابتدائی است.

ولی معنی آسیا برای ما هنگامی مهم مسیشود که بیسرسیم: بسا همهٔ برتری اروپا، بساخترزمین چه چیزی را از دست دادهاست؟ در آسیا چیزی هست که بسرای ما اهمیت بنیسادی دارد، ولی دست ما از آن تهسی مانده است! از آنجا پرسشهائی از ما میشود که در اعماق وجود خسود ما جای دارند. ما برای آنچه ساخته و توانستهایم، و برای آنچه شدهایسم، بهائی پرداختهایم. مسابسه هیچ وجه در راه تکامل انسانسی نیستیم. آسیا مکمل

ماست و ما نمی توانیم بی آن کامل گردیم. اگر ما خود را دوباره بشناسیم و بفهمیم که خود ما چه هستیم، در آن صورت شاید بتوانیم بدانیم در وجود ما چه چیزی پنهان است که بدون آئینه قراردادن آنچه در نظر نخست به دیدهٔ ما بیگانه می نماید، نمی توانیم بر آن آگاه گردیم، و چون در این آئینه تصویر بزرگتری از خود می بینیم، می توانیم آنچه را در ما نهان است و هنوز بیدار نگردیده است دریابیم. در این مصرحله خواهیم دید که تاریخ فلسفهٔ چین و هند چینزی نیست که آنچه ما خود داریم یکبار هم به طور غیر لازم در آن باشد؛ یا، واقعیتی نیست که بتوانیم فعل و انفعالات جالب توجهی مصربوط به جامعه شناسی را در آن بررسی کنیم؛ بلکه چیزی است مربوط به خود ما؛ زیرا دربارهٔ امکانهای انسانی که ما به بلکه چیزی است مربوط به خود ما؛ زیرا دربارهٔ امکانهای انسانی که ما به را با منبع اصیل انسان بودن دیگری د که ما عملات نیستیم ولی بالقوه از حیث امکان هستیم - مرتبط می سازد؛ بالاخره چیز خاصی است در تاریخ هستی.

پیشتر ایس تصور بدیهی انگاشته می شد که تاریخ جهان چیزی جز تاریخ حوزهٔ فرهنگی بستهٔ باخترزمین نیست. ولی این تصور رخنه پذیرفته است و دیگر نمی تسوانیم دنیاهای بزرگ آسیا را دنیای اقوام بی تاریخ بینگاریم، که در حال سکون ابدی بسرمی برند، و آن را به یك سو نهیم. تاریخ جهان همهٔ جهان را دربر دارد. اگر حوزهٔ گسترش آن را تنگ کنیم تصویر آدمی ناقص و معوج می شود. وقتی که آسیا را با همهٔ بیزرگی و نیروی تأثیرش مورد توجه قراردهیم بآسانی ممکن است دچار اغراق گردیم و آن را بصورتی فریبنده و نامعین درآوریم:

در این صورت، آسیا در برابر اروپای کسوچك، از حیث مکان بسیار بزرگ می نماید، و از لحاظ زمان همچون زمینهٔ فراگیری که همهٔ آدمیان از آن آمده اند. آسیا سرزمیس عظیمی است با وسعت بسیار و تسوده های انبوهی از آدمیان، و عمر دراز و حرکتی آهسته.

همچنیـن در این صورت، فـرهنگ یونان چون پـدیــدهای در کرانهٔ آسیا مینماید. اروپا بـا تکانی زودرس، خـود را از مادرش آسیا جدا کرده است. پرسیدهاند: آن تکان کی و کجا و بـا کـدام گامهــا صورت پذیرفت؟ آیا ممکن است اروپا بار دیگـر در آسیا، در ژرفـا و یکنواختی نــاآگاهانهٔ آسیا، گم شود؟

اگر باخترزمین از ژرفای آسیا برآمدهاست، پس باید گفت باخترزمین با این برآمدن، که خدود جلوهٔ جرأت امکانهدای آزادی آدمدی است، در معرض دو خطر قدرار دارد: یکسی آنکه قرارگاه روحدی خدود را از دست بدهد؛ و دیگر آنکه، پس از آگاهی یافتن بر خویشتن، دوبداره در ژرفنای آسیا فرو برود.

این خطر فرورفتن، امروز تحت شرایط فنی (تکنیکی) تازهای که آسیا را دگرگون و ویران خواهد کرد، واقعیت می تواند یافت؛ و در آن صورت آزادی باخترزمین، و اندیشه (ایده) شخصیت، و وسعت مقولههای باخترزمین، و آگاهی روشن، از میان خواهدرفت و به جای آنها، آنچه همواره آسیائی بوده است باقی خواهد ماند: شکل استبدادی زندگی، بی تاریخی و بی-تصمیمی، و ثبات و سکون روح در جبری گرائی. آسیا چیزی است جهانسی و ثبات که بر اروپا احاطه دارد. آنچه از آسیا بسرآمده است و بسه آسیا برخواهد گشت، موقتی و ناپایدار است.

ایسن گونسه تصویسرهای متضاد که با بیم فسرورفتن و نمایسودشدن آمیختهاست، شایسد در نظر نخست جالب توجه و قانع کننده باشند ولی در واقع نادرست و دور از عدالتند.

واقعیتهای چینی و هندی نیز از سه هزار سال به این سو، کوششهائی برای برآمدن از همان ژرفای نامعلوم آسیا هستند. برآمدن، یك جریان تاریخی جهانی است، و خاص اروپا در بسرابر آسیا نیست؛ بلکه در خود آسیا نیز روی دادهاست. این جریان راه انسانیت است، و تاریخ راستین جز آن نیست.

از آسیا یك اصل داستانسی میسازند، که چسون مسیخواهیم همچون واقعیتی تساریخی، بها واقسعینی تجزیسه و تحلیلش کنیم، از هم میهاشد. تضاد آسیا-اروپا را حق نداریم به صورت مسألهای ماوراء طبیعی درآوریم، و گرنه این تضاد شکل غسول و حشتزائسی پیدا مسی کند. به عنوان زبانی داستانی در لحظات مهم، این اصطلاح تضاد آسیا-اروپا همچون علامتی بکار مسیرود که تنها در صورتی دارای حقیقت است که بسرای چیز تساریخی

ملموسی به عنوان علامت اختصاری بکارآید نه آنکه منظور از آن شناسائی تمام تاریخ باشد. ولی اصطلاح آسیا۔اروپا کلامی است که با تمام تاریخ باخترزمین مربوط است.



يكبار ديگر: طرح تاريخ جهان

پیش از آنکه به زمان حال روی آوریم بار دیگر به تمام تاریخ، آنچنان که به نظر ما می رسد، نگاهی می افکنیم. تمام تاریخ به سه دورهٔ پشت سر هم تقسیم می شود: پیش از تاریخ، تاریخ، تاریخ جهان.

۱. زمان دراز پیش از تاریخ شامل دورهٔ «شدن» آدمی در حال یافتن زبان و پیدائی نژادها تا آغاز فرهنگهای تاریخی است. پیش از تاریخ، ما را به سوی راز «انسان بودن»، و آگاهی بر یگانگی نوع آدمی در زمین راهنمائی می کند، و با مسألهٔ آزادی که باید ارتباطی با اصل و منشأ ما داشته باشد، و در هیچ موجود دیگری در دنیا یافت نمی شود به روبرو می سازد.

 ۲. تاریخ شامل حوادثی است که طی تقریباً پنجهزار سال در چین و هندوستان و شرق نزدیك و اروپها روىدادهاست. تنها چین و هندوستان را باید در جنب اروپا قرارداد، نه تمام آسیای جغرافیائی را.

در اینجا نخست فرهنگهای بــزرگ بــاستانی پدید آمــدنــد: فرهنگ سومــری، مصری، سواحــل دریای اژه، هندوستان پیش از آمدن آریائیها، و فرهنگ درهٔ رود زرد.

سپس به سبب جنگها و چیرگیها، تحولهای فرهنگی دیگری پدیدار شد. علت این تحولها، تأثیر اقوام غالب و مغلوب بر یکدیگر، و پذیــرش فرهنگهای اقــوام مغلوب از طــرف اقــوام غالب بــود: مثلاً در چین، در هندوستان آریائی، در بابل، ایران، یونان و روم.

در برابر همهٔ این مناطق نسبتاً کوچك، جریبان و تسحول تمدنهای منزوی مكزیك و پرو، و همهٔ اقوام طبیعی قراردارد که تا زمان اکتشافیات جغرافیائی اروپائیان، در نقاط مختلف زمین بسر میبردند و دارای فرهنگهای

ابتدائي گوناگون بودند.

س. با وحدتیافتن جهان و انسانیت، که امروز به مرحلهٔ واقعیت در آمدهاست تاریخ عمومی کرهٔ زمین، و به اصطلاح دیگر، تاریخ جهان به معنی راستین، آغاز میشود. اکتشافات جغرافیائی، مقدمهٔ این تاریخ بود و شروعش در قرن ماست.

تقسیم بندیهای یکایک این دوره ابا یکدیگر اختلافهای اساسی دارند. درد فخستین، تما آن حد که بیرون از حوزهٔ فرضیه هاست، حاکی از زندگی توده های بیشمار مردمان در جنب یکدیگر و پدیده های گوناگون طبیعی است. در آن دوره باید اشتراکی در نوع اموال و طرز فکرها بوده بیاشد ولی منشأ آن اشتراك استعدادهای مشترك آدمیان بوده است، نه تماریخ. همهٔ تصورهای شگفت انگیز مربوط به اصل و منشأ نوع آدمی، پراکندگی اقروام مختلف در زمین، از یادرفتن گذشته ها و سپس تصور منشأهای متعدد، یا نمادهای معنی داری هستند و یا مشتی فرضیه.

ددهٔ دوم برحسب تمرکز رخنهای که دورهٔ محوری تماریسخ است تقسیم بندی شده است. همهٔ حمرکتها بسه آن محور می انجامند و از آن سرچشمه می گیرند.

بخش اصلی دودهٔ سوم مربوط به آینده است. برای دیدن ایسن دوره باید به وقایع گذشته برگردیم که مقدماتی برای آماده ساختن آینده است: به وقایعی که سبب و حدت بخشیدن به تاریخ بوده اند (تشکیل امپراتوریها)، و پیدائی انسانهائی در عهد عتیق و عصر جدید که متعلق به همهٔ جهانند و با آنکه از ریشهٔ ملت خود برآمده اند نمایندگان انسانیت مطلقند و از این رو از طریق هستی و سخن خود با تمام انسانیت سخن می گویند.

تقسیم بندی دیگر دورههای سه گانه به شرح زیر است:

۱. در دوره نخستین همهٔ وقایع با وقایع طبیعی ناآگاه قرابت دارد. اقوام پیش از تاریخ و بی تاریخ (اقوام طبیعی تا هنگامی که نابود شوند و از میان بروند یا مادهٔ اولیهای بسرای تمدن فنی ـ تکنیکی ـ بشوند) از تودههائی با زبانهای مشترك و فرهنگهای مشترك تشكیل مسیابند. ایسن اقوام با حرکت آهستهای، که فقط از روی نتایجش می توان آن حرکت را دریافت، منتشر می شوند و توسعه می یابند. ارتباط مستقیم و آگاهانهٔ آدمیان

به محیطهای بسیار کوچکی محدود است، و تودهها مطلقاً جدا از هم بسر می برند. ارتباط عملی از راه سرایت و توسعهٔ مکتسبات فرهنگی، محیطهای بسیار بزرگی را فرامی گیرد و گاه همهٔ روی زمین را، ولی بی آنکه آدمیان از این ارتباط آگاه شوند.

در دورهٔ پیش از تاریخ، جریانهائی فرهنگی هستند که اینجا و آنجا همچون جریانی خاص قابل احساس است و چنین مینماید که مرحلهٔ پیشرسی است از آنچه در فرهنگهای تاریخی روی میدهد؛ و فرقش با فرهنگهای تاریخی در این است که به مرحلهٔ تاریخ نمی رسد، بلکه هنگام تماس با اقوام تاریخی زود نابود می شود. این فرهنگها در حیطهٔ میحدود خود آثار اعجاب انگیزی پدیدمی آورند، ولی مثل این است که به عمق هستی طبیعی آدمی و ابسته اند و همواره نزدیك است بلغزند و به همان عمق باز گردند.

فرهنگهای اقوام طبیعی، سراسر روی زمین را فراگرفته بود. هـر جا که با قومی آشنا میشویم، روح خاصی مییابیم، حتی در اقوام کوتاه قـد پیگمه و ملانزی و وحشیان جنگلهای افریقا، سپس در اقوام شمالی مانند اسکیموها و بیش از همه در اقوام پولینزی.

فرهنگ اقوام امریکائی مکزیك و پرو در برخی جنبهها حتی با فرهنگ مصر و بابل قابل قیاس است.

 ۲. در دورهٔ دوم، فرهنگهای بزرگ انگشتشمار که به شکوفائسی رسیدهاند با وجود پارهای ارتباطها در جنب یکدیگر پیش می روند، و به عبارت دیگر، تاریخهائی جدا از همند.

وحدت این جریانهای فرهنگی فقط جنبهٔ آرمانی دارد. بسه هیچروی چنین نیست که همه چیز در همه جسا شناخته شده بساشدیدا مسؤثر. بعکس: لطیفترین و مهمترین مظاهر فرهنگ از حیث مکان و زمان کاملا محدود می مانند. تمدنها شکفته می شوند و از میان می روند و چنین می نماید که برای زمانی دراز، و شاید برای همیشه، در بوتهٔ فراموشی می افتند. سنتها، مداوم و شایان اعتماد نیستند. گاه چنین می نماید که همه چیز مربوط به یك حوزهٔ فرهنگی در حوزهٔ خود ادامه می یابد، توسعه می پذیرد و می ماند، ولی چیزی نمی گذرد که روی به زوال می نهد و بهایان می رسد.

با این همه در پارهای مناطق نسبتاً کوچک زمین، از لحاظ اهمیت معنوی، مکان واحد همهٔ تاریخ پدیدمیآید که در آن هرچه آدمی اندیشیده است و مربوط بهماست، ظاهر می شود.

تحـول اقسام گـونـاگـون دارد: گـاه جریـانهـائـی فـرهنگـی، از هنگام شکفتگی تا افول چند قرن بطول میانجامد؛ گاه چند نسل پیاپـی در طی یك قرن توسعه مییابد و به کمال میرسد و از هم مـیپاشد؛ گاه نیز جریانی به گفتهٔ اشپنگلرا هزار سال طول میکشد.

ولی حرکت همیشه به حال خود میماند. دوران انحطاط مداوم، یا زندگی روستائی دائم، یا سکون و جمود دائم وجود ندارد. همیشه پس از گذشت زمانی چیزی تازه و اصیل روی مینمایید، حتی در چین و هند.

کوششهای بیهودهای برای تعیین راه تمام تاریخ بعمل آمدهاست. وقتی که راه تاریخ را از بابل به یاونان و از آنجا به روم و شمال در نظرمی آورند می گویند تاریخ از شرق به غیرب در حرکت است و بدینسان پیش بینی می کنند که همان راه تا امریکا ادامه دارد. ولی در هندوستان تاریخ از منطقهٔ سند (دورهٔ ودائی) به مناطق میرکزی (دورهٔ اوپانیشادها) و از آنجا به منطقهٔ گنگ (دورهٔ بودا)، یعنی از غیرب به شرق رفتهاست؛ و از این رو این گونه طرحها همیشه از نقطهٔ نظرهای معین و در مورد دنیاهای معین صادقند، آنهم به طور محدود.

دنیای شرق نزدیك و اروپا، به عنوان دنیائی یکپارچه در برابر دو دنیای دیگر _ هندوستان و چین _ قرار دارد. باخترزمین از زمان بابل و مصر تا امروز، دنیائی یگانه است که میان اجزایش ارتباط کامل بسرقسرار است. ولی از زمان یونانیان در درون این قارهٔ فرهنگی غربسی دوپارگیی به شرق و غرب پدید آمده است. بدینسان، تورات و ایسران و مسیحیت _ برخلاف هندوستان و چین _ جزو باخترزمینند و با ایس همه شرق هستند. در تمام نواحی میان هندوستان و مصر همواره نفوذ هندوستان مشهود بوده

^{1.} Spengler

است. اینجا منطقهٔ میانگینی است که جاذبهٔ تاریخی غیریبی دارد، ولی در عینحال تقسیم بندی ساده و روشن و درستی از تاریخ عمومی ایسن منطقه امکانپذیر نیست.

۳. دودهٔ سوم، دورهٔ وحدت همهٔ روی زمین است و سبب ایس وحدت امکان رفت و آمد و ارتباط با همهٔ نقاط جهان است و این امکان حاصل شده است. این دوره هنوز صورت واقعیت تباریخی نیافته است، بلکه در مسرحلهٔ امکان آینده است و از این رو موضوع بسررسی تجربی نمی تبواند قرار گیرد بلکه تنها از راه آگاه ساختن به چگونگی زمان حال و وضع خود ما، طرحی دربارهٔ آن می توان ریخت.

این وضع زمان حال، ساخته و پرداختهٔ اروپاست. ولی چگونه؟

سرفصلها و جهشهای بزرگ تاریخ باخترزمین سبب شدهاست کسه تاریخ این منطقه صورتی پاره پاره بیابد، و هسرچند گاه یکبسار بسا سیمائی دگرگون شده نمایان گسردد. از این رو تساریخ چین و هندوستان با وجود همهٔ جنبشهائی که در آن دو منطقه روی دادهاست در مقام مقایسه با تاریخ باخترزمین یکنواخت مینماید.

بعضی او قات باخترزمین چنان به پائینترین نقطهٔ انحطاط فروافتاده است که گوئی بکلی خاموش شده و حیاتش خاتمه یافتهاست. اگر در حدود ه ۷۰ میلادی مسافری از کیهان بیپایان به روی زمین میآمد، شاید در چانگان (سیان)، پایتخت آن روزی چین، بلندترین قلهٔ زندگی معنوی روی زمین را مییافت و در قسطنطنیه بقایای عجیبی از آن به چشمش میخورد، و مناطق شمالی اروپا در نظرش همچون مسکن اقوام وحشی و بیفرهنگ می نمود. در حدود ۱۹۵۰ میلادی زندگی عمومی اروپا و هندوستان و چین از حیث تمدن و فرهنگ در سطحی برابر قرار داشت. ولی وقایعی که از ترین پانیزدهم به بعد اتفاق افتاد و کشفها و شکلدادنهائی که تروسط اروپائیان انجام گرفت، ایس پرسش را پیش آورد که سبب آن وقایع چه بود؟ اروپا چه چیز تازه و کدام ویژگی را داشت که امکان ایس تحول را بود؟ اروپا چه چیز تازه و کدام ویژگی را داشت که امکان ایس تحول را به آن بخشید، و کدام گامها اروپا را به این نقطه رسانید؟ ایس پرسش مسألهٔ بنیادی تاریخ جهان شده است. زیسرا در اینجا رخنهای یگانه در باخترزمین صورت پذیرفته است که اثرش همهٔ دنیا را فسراگرفته است. نتایج

این رخته علل و اسباب وضع کنونی ماست و معنی نهائی آن هنوز نامعلوم. گامهای اصلی که اروپا را بدین نقطه رسانید عبارت است از: دین پیامبران بنی اسرائیل که باخترزمین را از خرافات رهائی بخشید: تعالی واقعی با چنان قاطعیتی که در هیچ نقطهای از زمین روی نداده است، هر چند در زمانی از نظر تاریخی بسیار کوتاه و برای تودهٔ کوچکی از آدمیان، ولی با کتابی که با همهٔ آیندگان که گوششنوا دارند سخن می گوید. پونانیان فرق گذاریها را چنان روشن ساختند، و به شکلها چنان تجسمی بخشیدند، خرد گرائی را به چنان درجهای از قاطعیت رساندند که تا آن روز گار در هیچ جای دنیای دیده نشده بود. مسیحیت به آگاهی برحد اعلای تعالی، واقعیت بخشید همچنانکه در هندوستان و چین نیز روی داد اما با این فرق که دین مسیح تعالی را به دنیای درون وابسته ساخت و از این راه سبب پیدائی بی آرامی دائم در شکل دادن به دنیای مسیحی و از این راه سبب پیدائی بی آرامی دائم در شکل دادن به دنیای مسیحی گردید.

ولی رخنهٔ بزرگ نخستینبار در اواخر قرون وسطی روی نمود. شاید آن گامها و خاطرهای که از آنها در یادها بود شرایط مقدماتی ایسن رخنه بودند. خود رخنه، معمای بزرگ تازهای است. اینجا به هیچ روی تحولی ساده و روشن در میان نیست. هنگامی که فلسفهٔ اصالت تسمیه (نومینالیسم) در اواخر قرون وسطی پایههای علم جدید را می گذاشت، همزمان با ایسن جنبش جشنهای آدمسوزی برپا می شد. دگر گونیی که پس از آن در واقعیت آدمی روی داد، در حالی که آدمی علم و فن را بوجود می آورد و بسر نیروهای طبیعی چیره می شد و کرهٔ زمین را زیر سلطهٔ خود در می آورد، در تضاد و حشتزائی با آن گونه اعمال و رفتارها قرارداشت.

گامهائی که تمام گذشتهٔ تاریخی را از آیندهٔ نامعلوم جدا مسی کند نخستینبار در قرن نوزدهم برداشته شد. هر دم از نو این پرسش روی مسی نماید: آن ویژگی که شاید از آغاز قابل احساس بود، و هر چندگاه یکبار جلوه می کرد و باز برای مدتی ظاهر آ خاموش می شد، و ویدژگی خاص اروپائی است به عنوان دگرگون کنندهٔ دنیا، چیست؟ آن چیست که از زمان فیلسوفان نومینالیست به عنوان علم روی می نماید و شکفته می شود؛ و از قرن بانزدهم در کرهٔ زمین پخش می شود، از قرن هفدهم اثر می بخشد و از

قرن نوزدهم قاطعیت مییابد؟

آفرینشهای معنوی خارقالعادهٔ اروپا میان ه ۱۵۰ و ۱۸۰۰ میلادی که علم و فن را تحتالشعاع قرار میدهند میکلآنـژ، رافائل، لئوناردو، شکسپیر، رامبران، گوته، اسپینوزا، کانت، باخ، موتسارت ما را به مقایسهٔ این زمان با دورهٔ محوری دوهزار و پانصد سال پیش می خوانند. آیا در این عصر تازه، محور دومی بچشم نمی آید؟

ولی این دو عصر فرق بزرگی با هم داشتند. دیگر از پاکی و روشنی و آزادی و طراوت دنیاهای محور نخستین در عصر تازه خبری نبود. همه چیز تحت فشار سنتها بود، در هرگام لغزش وگمراهی تازهای روی مینمود و سرانجام با همهٔ این دشو اربها مـو فقیت شگفت انگیزی حـاصل شد و آن مردان بزرگ، آن مردان منزوی، پیدا شدند. در مقابل، این محور دوم از امکانهائی برخـوردار بـود کـه محور نخستین نبود: چـون محـور دوم از تجربهها و اندیشههای گذشته سود می توانست بجوید، از آغاز هم چند معنائیتر بود و هم غنیتر. درست در گسستگیها و پارهپار گیها، ژرفناهای انسانیت را کـه در محـور نخستین آشکار نبـود، عیان ساخت. محور دوم را میتوانستیم بر محور نخستین بسرتری نهیم زیــرا در ادامــهٔ فـرهنگ و تربیت دارای اصالت بود، برشانههای گذشتگان حای داشت و از این رو افقی فراختر داشت و دورتر می توانست بنگرد، وسعتی بیشتر داشت و به ژرفائی عمیقتر رسیدهبود. ولی با اینهمه ناچاریم در مرتبهٔ دومش قارار دهیم، زیرا منبع زندگیش، خودش نبود، از کجرویها در امان نمانید و بــه بيراههها افتاد. آين محور، قرارگاه تاريخي بسيفاصلهٔ ماست. ما گاه بــا آن در نبردیم و گاه چنان به آن نزدیکیم که فساصلهای میان مسا نیست، و از این رو نمی توانیم آن را با چنان آرامشی بنگریم که محور نخستین را. از این گذشته پدیدهای است خاص اروپا، و به همین جهت نمی توانیم آن را به عنوان محور دوم,تلقي كنيم.

این قرنها برای ما اروپائیان، بی گمان سرشارترین و پسر محتواترین زمانند، پایهٔ صرف نظر نکردنسی تسربیت و غنیتریس سرچشمهٔ عقایسد و تصدیقهای ما هستند، و با اینهمه محور جهانگیر و مربوط به تمام انسانیت نیستند، و احتمال نمی رود که بتوانند بسرای آینده دارای چنان معنائسی

شوند. عمل اروپائیان بسه صورت نتایج علم و نن، محوری بکلسی از نوع دیگر خواهد بود: این نتایج هنگامی نمودار خواهدشد کسه باخترزمین از حیث روحیی و معنوی به قهقرا برود و بسا چین و هندوستمان کسه از لحاظ روحی و معنوی به پائینترین درجهٔ تنزل رسیده اند، برخورد کند.

در پایان قرن نوزدهم چنین می نمود که اروپا برتمام دنیا فرمانروائی خواهد کرد. گمان می رفت که این فرمانروائی به مرحلهٔ ثبات رسیده است و رخنه بسردار نیست و بظاهر ایس سخن هگل تأیید شده بسود: «اروپائیان با کشتی دور دنیا گشته اند و دنیا برای آنان گرد است. آنچه زیر فسرمان آنان نیامده است، یا چنان ارجی ندارد که به خاطرش تحمل رنج کنند و یا بی تردیر زیر فرمانشان قرار خواهد گرفت.»

از آن زمان چه دگر گونیهائی روی دادهاست! دنیا با پذیرفتن فنون اروپا و ملیت گرائی اروپا، اروپائی شدهاست و هر دو اینها را با کمال موفقیت علیه اروپا بکارمی برد. اروپا، به عنوان اروپای قدیم، دیگر فرمانروای جهان نیست، بلکه عقب نشسته و تحتالشعاع امریکا و روسیه قرار گرفتهاست و سرنوشتش در دست سیاست آنهاست، مگر آنکه در دم واپسین به خویش آید و خود را بیابد و چنان نیرومند شود که بتواند بی طرف بماند، یا جنگ جهانی دیگری چنان توفانی برپاکند که کرهٔ زمین نابودگردد.

روح و معنای اروپا، امریکا و روسیه را فراگرفتهاست، ولسی اینها اروپا نیستند. امریکائیان (با اینکه از تبار اروپائیند) آگاهی تازهای خاص خود دارند، و اگر هم در سرزمین خود منشأ تبازهای نیافته بیاشند، لااقسل چنین ادعا می کنند. روسیه قرارگاه تاریخی خماص خسود را در شرق دارد: مردمش از اقوام اروپائی و آسیائیند و قرارگاه معنویش در بیزانس است.

ولی چین و هندوستان، گرچه امروز نیروهای میؤشری نیستند، بی گمان اهمیتشان افزایش خواهد یافت. این تودههای بزرگ، که باری از سنتهای عمیق و بی پایان بر دوش دارند، عنصر مؤثر انسانیت خواهند شد و به اتفاق همهٔ اقوام دیگر در تحول کنونی انسانیت که ناچار همه را در بر خواهدگرفت، راه خود را خواهند جست.

بخش دوم حال و آينده

آنچه به معنی راستین تازه است: علم و فن

مقدمه

بررسی کلی فلسفهٔ تاریخ، بدینسان که ما پیش گرفته ایم، برای این است که وضع خود ما را در تمام تماریخ روشن کند. فایدهٔ تفکر دربارهٔ تاریخ روشنشدن چگونگی آگاهی عصر حاضر است. ایس تفکر قسرار گاهی را که بر آن ایستاده ایم نشان می دهد.

تنها معیارهای تاریخ عمومی، دگرگونی ژرفی را که مقدماتش طی دو قرن گذشته آماده شده، و در زمان ما روی نمودهاست آشکار می کند؛ دگر گونیی که از حیث کشرت و غنای نتیجهها با هیچ یك از وقایع و تغییراتی که طی تاریخ پنجهزار سال گذشته میشناسیم، قابل سنجش نیست.

چیزی که براستی تازه است و به همهٔ آنچه در گذشته روی داده است فرق بنیادی دارد و با همهٔ آنچه آسیائی است غیرقابل قیاس می باشد، و حتی یه ونانیان نیز از آن بیگانه بودند، علم و فن اروپائسی است. تصویر عمومی تاریخ گذشته تا کنون، چون از زمان حال به آن می نگریم، تداوم و حتی نه و علی یکنواختسی را نشان مسی دهد که سرانجام در تصویر تاریخی هگل شکل با عظمتی یه افته است. فن جدید این تصویر را دگر گون ساخته است. از این رو آسیا و اروپا تا حدود ۱۵۰۰ میلادی هنوز شباهت شایان توجهی با یکدیگر دارند، و تنها در قرنهای اخیر فرق بسزرگی میان آنها پدیدار شده است.

روشن کردن تازگی بنیادی علم و فین جدید آسان نیست. ولی چون این روشنی شرط اساسی برای درك زمان حال و دریافتن امكانها و

خطرهای آن است، ناچاریم بکوشیم این تازگی را از راه مقایسه با آنچه پیشتر بودهاست آشکار سازیم. این کار به بحثی طولانی احتیاج دارد.

علم جديد

وقتى كــه به تاريخ مىنگريم سه مرحلهٔ شناسائى مــىبينيم:

نخست: خردگرائسی به طـور کلی، که به هــر شکل باشد خاصیت عمومی آدمیان است و با پیدائی «آدمی بـودن» پدیدار مـیشود و همچون «علم پیش از علم» به داستانها و خرافات جنبهای خردگرایانه می،بخشد.

دوم: علمی که به طــور منطقی و از روی روش در آگــاهــی آدمــی صورت میپذیرد: علم یونــانی، که در چین و هندوستان نیز از همان نوع، ولی به صورت جوانه، وجود داشت.

سوم: علم جدید که از پایان قرون وسطی پاگرفته، از قسرن هفدهم قاطعیت یافته، و از قرن نوزدهم به شکفتگی کامل رسیده است. این علم، لااقسل از قسرن هفدهم به ایسن سو، مایه فسره فسرهنگ اروپا با همهٔ فسرهنگهای دیگسر شده است. اینه مسیخسواهیم یگانگی علم جدید را در تاریخ جهان روشن کنیم.

علم جدید از حیث وسعت و غنا و گوناگوئی شناسائیهایش با همهٔ تساریخ گذشتهٔ علم غیرقابل قیاس است. تساریخ این علم جدید تصویری بی انتها است. علم طبیعی زادهٔ نظریههای ریاضی از زمان کپلر و گالیله، از بین تازگی جالب توجه تر از همه است، و نتایج و آثار آن که از راه فن پدیدار گردیده به گونهای است که تا کنون چیزی مانند آن دیده و شنیده نشده است. ولی علم طبیعی بخشی است از یك جسریان شناسائی فراگیر. سفرهای اکتشافی منجر به این شد که آدمی با کشتی دور دنیا را گشت و بدین نتیجه رسید که با دورزدن کرهٔ زمین، اگر سفر از شرق به سوی غرب باشد، یك روز از دست می رود. این کار چهار صد سال پیش روی داد. تسا آن زمان هیچ گاه آدمی از کروی بسودن زمین، بدین گونهٔ واقعی (حتی در عالم حدس و گمان) آگاه نشده بسود. نخستین کرهٔ جغرافیائسی ساخته شد. آدمی نه تنها در آفای، بلکه در اطراف خسود نیز به تجربهٔ اشیاء پرداخت. چگونگی اندامهای آدمی از راه کالبدشکافی روشن شد و در این

كار چنان اشتياقىي بـه پــژوهش نشان دادهشد كه تــا آن روز شناختهنــود (وزال۱). «لیونهـوك۲» به یاری میكـروسكوپ تودهٔ حانداران را كه در قطرهای آب در جنب و جـوش بـود بچشم دیـد، و گالیله بـا دوربین در ستارگان و ماهها چیزهائسی دید که تما آن روز دیده نشده بسود. از قرن هیجدهم کاوشهای باستانشناسان واقعیات تـاریخی گذشته و فــراموش شده را عیان ساخت و فرهنگهای دیرین را زنده کرد (مصر و بابل) و آرزوی «شلیمان ٔ» را برای یافتن واقعیت عصر هومر بر آورد. خواندن خطها و آموختن زبانهای کهن صدای آدمیان را که در هزاران سال پیش زیسته بودند به گوشها رساند. «پیش از تاریخ» از راه کشف آثار باستانی واقعیتی تردیدناپذیر شد. امروز دانش ما در بارهٔ تاریخ آغاز تمدن یاونان و شرق نزدیك و مصر بیش از آن است كه خود یونانیان داشتند. افق تاریخ برای دیــدن روزگاران گذشته هــزاران سال فراختر شد؛ تاریخ زمیــن پیش چشم ما، و ژرفای برپایان آسمان پرستاره در برابر دیدگان ما گشاده گردید. دنیای نو در همه جا، مستقل از یکدیگر، ولی با روحی مشترك، دانشهای تازه پدید می آورد. در کارگاه نقاشان و معماران دانش طبیعی رشد کرد؛ دریانوردی، جغرافیا را ترقی داد و سیاست علم اقتصاد را؛ انگیزه در همهٔ این موارد، سودجوئی برای مقاصد عملی بود، ولی بزودی تسوجه مستقل به خود موضوع جای آن انگیزه را گرفت. از الهیات نقــد تاریخی کتاب مقدس سربر آورد.

این تصویر بینهایت، ما را بر آن میدارد که بپرسیم: آیا این علم جدید که وسعتی بدین عظمت یافتهاست، ویژگیسی خاص و بنیادی دارد؟

الف. ويژكى علوم جديد.

علم سه نشانهٔ اجتناب ناپذیسر دارد: شناسائیی مبتنی بر روش است، یقینی الزام آور در بردارد، در همهجا و در همهٔ موارد معتبر است.

من هنگامی چیزی را از سر علم میدانم که از روشی که به یاری آن این دانستن را بچنگ آوردهام آگاهم، و بدین جهت می توانم توجیهش کنم

^{1.} Vesal 2. Leeuwenhoek 3. H. Schliemann

و مرزهایش را نشان دهم.

هنگامی از سر علم میدانـم، که یقینی الزامآور دارم. آنجا هم که یقین ندارم، یا محتمل یا نامحتمل میانگارم، میدانم که چنین است.

من تنها چیزی را از سر علم میدانم که همه جا و در همهٔ موارد معتبر است. چون هر فهمی میتواند شناسائیی پیدا کند، از ایس رو شناسائیهای علمی گسترش میابند و در عین حال از حیث معنی در همه جا یکسان میمانند. توافق عموم دلیل اعتبار عمومی است. اگر در مورد چیزی توافق همهٔ اندیشمندان در طی زمان حاصل نشود اعتبار عمومی آن چیز تردیدپذیر است.

علم بدین معنی در میان دانشهای یونان هم بود، هرچند جداکردن آن از دیگر دانشهای یونانی تاکنون صورت نگرفتهاست.

علم جدید با تــوجه به معیارهائــی که برشمردیم چیست و چگونــه ت؟

۱. علم جدید همه چیز را دربرمی گیرد. هیچ چیزی نیست که بتواند از سیطرهٔ آن برکنار بماند. هرچه در جهان پیش می آید، مصورد مطالعه و بررسی قرارمی گیرد، خواه واقعیات طبیعی باشد، یا اعمال و سخنان آدمیان، یا آثار و سرنوشتهای آنان. حتی دین و هر مصرجع دیگری آزموده می شود و زیر ذره بین تحقیق نهاده می شود. نه تنها هر واقعیتی، بلکه حتی هر امکان تفکری نیز بررسی می شود. خلاصهٔ کلام، پرسش و بررسی مرزی ندارد.

γ. علم جدید اصولاً ناتمام است. یـونانیان علم را بـا پیشرفت بی بید و مـرز نمیشناختند، حتی در مواردی کـه عملاً زمـان درازی بـه پیشرفت ادامه داده بودند، مـانند ریـاضیات، ستاره شناسی و طب. پژوهش علمی، نـزد یـونانیان، خاصیت کارکـردن در محدودهٔ چیزی تـام و کامل را داشت. ایـن خاصیت کامل بودن، نه جائـی برای اشتیاق به شناختن و دانستن همه چیز می گذارد و نه نیروی منفجر کنندهٔ ارادهٔ حقیقت جو را می شناسد. کاری که یونانیان توانستند بکنند، از یك سو تفکر ناشی از تـردید اصولی، از زمان سوفسطائیان بـود، و از سوی دیگـر کوششی آرام برای شناسائی اموری خـاص، ولو این امـور بسیار مهم و عظیم باشند، مـانند

کوششهای توسیدید، اقلیدس، و ارشمیدس. نیروی محرك علم حدید، اشتیاق شدیدی است به پیشرفتن تا مرزها: رخنه کردن در هر شکل و صورتی که به دانستن پایان می بخشد، و آزمودن پیاپی پایدها و بنیانهای عين حال آنچه بدست آمده است به عنوان عضوی برای طرح تازه، نگاه داشتهمیشود. آگاهی بر فرضیه به دنیای علم فرمانروائی میکند، یعنی بر مفروضاتی که هربار پایهٔ تحقیق تازهای قرارمی گیرد. همه چیز برای این است که از آن تجاوز کنند و بسر آن چیره شوند (زیسرا فرضیهها به یاری فرضیههای فراگیرتر توجیه می شوند و به مقام نسبیت پائین آورده می شوند)، یا اگر واقعیتی است، برای این است که با آن پیشتر بروند و بـه شناختنی که در حال گسترش است و هر دم به ژرفای بیشتری راه می یابد ادامه دهند. این شناختن، که همواره ناقص و ناتمام است، روی بـه سوی چیزی دارد که هست، و شناسائی کشفش خبواهد کرد. ولی شناختن، در حالی که دائماً پیش میرود، نمی تواند به خدود هستی ابدی راه بیابد. بــه عبارت دیگر، شناسائر, بـه واسطهٔ بینهایتی موجود، روی بـه سوی وجود دارد، ولی هرگز نمی تواند به آن برسد، و این واقعیت را از راه نقد و آزمـایش

آوردنش به امور، تصادفی است؛ راهنمایش آرزوها (ایده آلها)، انواع، و شکلها هستند و «از پیش دانستنی» که وادارش مسی کند تا به بیشتر واقعیات بسیاحتنا بماند. این طرز فکر حتی در تحقیقات بسیار دقیق در موضوعات تجربی نیز _ چنانکه در پارهای از نوشتههای بقراط می توان دید _ بر آنان حاکم است.

این گونه پرداختن با عشق و اشتیاق به هر موضوع، به هر تصادف، و به هر چیز زشت و زیبا، بر خود آگاهی فراگیرندهای استوار است که هم بی آرام است و هم متکی بر خویشتن: همه چیز باید شناخته شود، و هیچ چیز نباید فراموش شود.

این گسترش روی آوردن به هر چیز قابل تجربه، و تأثرپذیــری چند بعدی از هر چه هست و هرچه پیش می آید، تازه است.

ع. علم جدید در عین حال که با کوچکترین جزئیات سر و کار دارد، در جست و جوی ارتباط همه جانبهٔ خویش است. این علم نمی تواند جهان هستی را دریابد، ولی به دریافتن جهان علوم تواناست. اندیشهٔ پیوستگی همهٔ علوم با یکدیگر، سبب می شود که هر شناسائی در تنهائی، ناتمام بماند. علم جدید نه تنها عالمگیر است بلکه هدفش و حدت علوم است، و حدت سی که هرگز در میان نیست.

هر علم موضوع و روشی دارد، و نگاهی به جهان است از دیدگاهی معین. هیچ علمی دنیا را نمیبیند و درنمیابد؛ فقط جـزئـی از واقعیت را می بیند می تواند دریافت، نه واقعیت را؛ شاید گوشهای از همهٔ واقعیت را می بیند نه کل واقعیت را. علوم خاص وجـود دارند، نـه یك علم که مـوضوعش واقعیت باشد. بدیـنسان هر علمی وابسته به موضوعـی است، و تخصصی است؛ ولی هریك از علوم متعلق به دنیائی است که حد و مـرزی نـدارد و با این همه به مهم پیوسته است.

علوم چگونه با یکدیگر ارتباط دارند و به چه معنی جهانسی واحد را تشکیل میدهند؟

بدین پرسش از راه نفی آسانتر مسی توان پاسخ داد تما از راه اثبات: وحدت علوم نماشی از وحدت واقعیتمی نیست که به یماری آنها مسی توان شناختش. همهٔ علوم با هم، تمام واقعیت را در نمسی یابند. سلسلهٔ ممراتبی میان آنها از حیث نزدیکی به واقعیت، وجود ندارد. همه بـا هم دستگاهی واحد، که حاکم بر همهٔ واقعیت باشد، تشکیل نمیدهند.

بارها کوشیدهاند تصویرهائسی از جهان و از هستی بسازند که همهٔ دانش را دربرگیرد، ولسی ایسن کوششها بسیفایده مانسدهاست. آنگونسه تصویرها مخالف معنی علم جدید است. آنها مبتنی بسراندیشهٔ یونانسی در بارهٔ جهان هستیند، که شناسائی اصیال را از کار باز میدارد، و جانشین کاذبی است برای فلسفه ای که امروزه تازه به پاکی و نابسی رسیده و متکی بر پایهٔ علوم است ولی از منشأی دیگر و با هدفی دیگر.

از راه اثبات، در بارهٔ ارتباط علوم چنین می توان گفت:

ارتباط علوم از طریق «شکل شناسائی» است: همه متکی به روشند، در اندیشیدن از مقوله ها یاری می جویند، شناسائی خاص هر یك از آنها الهزام آور است، ولسی در عین حال در دایرهٔ مفروضات و موضوعشان محدودند.

بعلاوه، ارتباطشان از طریق معطوف بودن آنها به یکدیگر است که از راه نتایج و روشهایشان یکدیگر را یاری می کنند، و بدینسان علوم مختلف، علوم فرعی برای یکدیگر میشوند، و به عبارت دیگر، یك علم مادهٔ اولیهٔ علم دیگر میشود.

پایهٔ مشترك آنها انگیارهٔ شخصی هر پژوهشگریست برای دانستن همه چیز.

اندیشهٔ وحدت مبهمی، اندیشهٔ حوزههای شناسائسی خاص را دعوت می کند به اینکه برای پژوهش دربارهٔ همهٔ چیزهای واقعی و اندیشیدنسی آماده باشند و از هیچ یك از آنها نگریزند. هر علمی راهی است. راهها با یكدیگر برخورد می کنند، از هم جدا می شوند، دوبساره بهم مسی رسند، و هدف را نشان نمی دهند. ولی همه را باید رفت.

علوم از حیث مقولهها و روشها، تقسیم بندی شده است و معطوف بسه یکدیگر است. گوناگونی بینهایت تحقیق، و اندیشهٔ (ایدهٔ) وحدت، با هم در تنش و کشمکشند، گاه به سوی یکی کشیده می شوند و گاه به سوی دیگری.

خاصیت دستگاهی بیودن دانستن، در علم جدید به جای تصویر جهان، به مسألهٔ دستگاه علوم منجر می شود. دستگاه علوم، متحرك است،

نظامهایش گوناگون است، و دستگاهسی بساز است. ولسی اینکه این دستگاه همواره صورت مسألسه دارد، و هیچ طسرز دانستن و هیچ دانستنی نبایسد ناآزموده بماند، خاصیت آن است.

کوشش برای یافتن ارتباط همهٔ علوم با هم، از اندیشهٔ وحدت علوم پیدا است:

درسی به عنوان محرکین پربار، دستگاهی «سیستماتیک» بسودن یکایک علموم را به دانشجویسان نشان می دهند (ولی نمه دستگاه شناسائیهای آماده را. زیرا دستگاه آماده، علم را به صورت یونانی درمی آورد و از سطح علم جدید تنزل می دهد).

ـ سازمانهای تهیهٔ مواد درسی، لغتنامهها، متون، موزهها و آزمایشگاهها می کوشند تا همهٔ دانستنیها در دسترس دانشجویان قرارگیرد. ـ دانشگاهها محل آموزش همهٔ انواع علومند.

ه. قاطعیت پرسیدن تا آخرین مرز، در علم جدید به حد اعلا رسیده است.

ب. منشأ پيدائي علوم جديد

علت پیدائی علوم جدید را شاید بتوان با تسوجه به نقطهٔ نظرهای مختلف تــا اندازهای روشن ساخت، ولـــی سرانجام نمیتـــوان چنانکه بایـــد دریافت. این امر نیز مانندهمهٔ آفرینشهای روحی و معنوی، راز تاریخ است.

اینکه گفته شود علت پیدائی علوم جدید استعداد خاص اقوام شمالی است سخنی بسی معنا است. زیرا این استعداد را تنها در این مورد می توان شناخت و علامت دیگری بسرای آن وجود ندارد، و بنا بر این آن سخن تکرار معلوم است.

در طی قرون جدید عنوامل بسیاری روی نمودند و شرایطی پدید آوردند که پیدائی علوم جندید را ممکن ساخت. از آن جمله است شرایط اجتماعی: آزادی کشورها و شهرها؛ فسراغت اشراف و شهروندان؛ امکانات کسانی که با آنکه تنگدست بنودند تحت حمایت مردان هنریرور قرار گرفتند؛ پنارههار گی دولتهای متعدد اروهائی؛ آزادی رفت و آمد و مهاجرت؛ رقابت قدرتها و انسانها؛ تماس

یافتن اروپائیان با ملل و اقوام دیگر در جریان جنگهای صلیبی؛ نبرد معنوی و فرهنگی میان دولت و کلیسا، احتیاج همهٔ قدرتها بــه اثبات حقانیت خود در مسائل مذهبی و مسائل حقوقی و به طسور کلی احتیاج به توجیه ادعـاهـای سیاسی و منافـع سیاسی در نبرد فرهنگــی؛ وظایف فنی و تکنیکی در کارگاهها؛ امکان گسترش فرهنگ از راه صنعت چاپ و تــوسعهٔ امكان بحث و تبادل نظر كه نتيجهٔ پيـداشدن صنعت چاپ است. از اينهــا جنان محیطی پدید آمده بود که گوئسی همه چیز به پیشرفت همدیگر یاری مسی کردند و امکانهای تازهای در اختیار یکدیگر مینهادند تا راه بسرای شکو فائسی علوم جدید هموار شود: کنیدن و شکافتین زمین به ای انجام وظایف فنی سبب بروز تصادفهائے شد که به کشفهای باستانشناسی و یافتن آثار پیش از تاریخی منجر گردید. طمع و ماجراجوئی، به کشف همهٔ مناطبق کرهٔ زمین انجامید تبا آنکه پس آز مدتها، سفرهای اکتشافی جغرافیائی به معنی واقعی صورت گرفت. تبلیغات دینی کلیسا سبب آشنائی با روحیات اقسوام بیگانیه و کاوش و تحقیق در فسرهنگهای آنیان گردید، بطوری که مأموران تبلیخ دین مسیح به مــأموران تبلیغ فــرهنگ چینی و هندی در اروپا تبدیل شدند. پیشرفتهای فنی بیآنکه قصد و عمدی در کار باشد سبب پیدائی وسایلی شد برای پیشبرد امـوری که اصلاً منظور نظـر نبود: مانند وسایل صنعت چاپ، و آلات و ادوات بیشماری که تقریباً در همهٔ علوم برای مشاهدات و تجربیات بسیار دقیق، و شناسائیی واقعیات، و تحصیل دوبارهٔ معلومات از دست رفته، بکار گرفتهشد. هوسهای شخصی و اشتیاقهای بعضی افراد که گاه بمدیسوانگی مسیماند، خصوصاً گردآوری اشیاءِ گوناگون و مهارتسی که در ایسن کار یـافتند و رقابتهائی که با هم داشتند، به کسب شناسائی یاری کرد. چنین می نماید که کار و کوشش عدهٔ بسیار بــزرگی از آدمیان، که همهٔ رشتهها و همهٔ چیزها را در بر مسی گرفت، چه خــواسته و چه ناخواسته بــرای رسیدن بــه هدف شناسائی ندانسته ای به هم پیوسته بود. پیدائی پژوهشگرانی تحت شرایطی كاملاً مختلف، در ايتاليا و آلمان و انگلستان و فرانسه، حيرتانگيز است. پژوهشگران گوناگون در گوشههای دورافتاده بپاخاستند و بی آنکه کسی از آنان خــواستهبـاشد، بــا ارادهٔ شخصی خود وظایفــی بعهده گـرفتند و

راههائی گزیدند و امکانهای معنوی تازهای پدید آوردند. سؤال ایسن است که: چرا در این اروپا، در هر گوشه و هر وقت، چنین افسرادی مستقل از یکدیگر پدید آمدند و بهم رسیدند؟ چرا این گونه افراد در اسپانیا، بعدها در ایتالیا و زمان درازی در آلمان پیدا نمی شدند؟

تحقیق مبتنی بر جامعه شناسی می تواند پــارهای از اسباب و شرایــط را کشف کنــد. اکنــون میخواهیم انگیزه هائــی را که مــی توانستند سبب پیدائی علوم جدید بشوند، جست و جو کنیم.

بارها گفته شده است که منشأ علوم جدید قدرت طلبی بوده است. از زمان بیکن، چیرگی بر طبیعت، توانائی، سودجوئسی، «دانائی توانائی است»، منشأ علوم جدید تلقی شده است. بیکن و دکارت یك آینده فنی (تکنیکی) طرح کرده اند. می گویند البته با زور و خشونت نمی توان بر طبیعت چیره شد بلکه باید قوانین آن را شناخت. شناسائی به معنی راستین، چنان شناسائی است که موضوع خود را پدید آورد و از این راه اعتبار شناسائی را ثابت کند: «من تنها چیزی را می شناسم که بتوانم بسازم». توانائی تو أم با آگاهی آفریدن، به شناسائی بال و پر می بخشد.

در این گونه توجیه علم، باید دو مطلب را از هم جدا کرد: یکی آگاهی قدرت است، که در خواستن فن (تکنیك) و در چیره گشتن به اشیاء تجلی می کند و هدفش توانائی است. دیگری، ارادهٔ شناسائسی است که می خواهد از نحوهٔ کار طبیعت سر دربیاورد. پژوهشگر کسی است که به گفتار گواهان گوش فرامی دهد (کانت). انگیزه اینجا فقط طلب شناسائی است، هر چند بدون هدف فنی.

می گویند، هر دو آنها جنبهٔ حمله و هجموم دارنسد. زیرا ایسن گونه شناسائی که هنوز در خدمت قدرت فنسی درنیامده است، تمساشای تنهسا و و تسلیم صرف، که خاص شناسائی راستین نساشی از عشق است، نمسی باشد بلکه نوعی نبرد با موجودات و چیرگی بسر آنهاست کمه استفاده از آنها را به دنبال دارد.

ایسن سخن به هیسچ وجه درست نیست و مطالعه در روحیات پژوهشگران بزرگ نادرستی آن را عیان میسازد: اینان ضرورت را می فهمند و درمی یابند. تسلیم شدن در برابر طبیعت همیشه برای پیژوهشگر طبیعت، جنبهٔ اخلاق داشته است. ولی او میخواهد بداند که چه میکند و چه روی می دهد. این خواستن دانستن، این آزادی مرد دانیا که نیه کور کورانه، بلکه با چشم بینا تحمل می نماید و زندگی میکند، چیزی است بکلی غیر از حمله و قدرت طلبی. قدرتی که پیژوهشگر در طلب آن است، چیرگی بر طبیعت نیست، بلکه نگاه داشتن استقلال درونی خویش است. همین آزادی آگاهی مرد پژوهشگر است که می تواند واقعیت را به صورت ناب، به عنوان رمز هستی، دریابد. اخلاقی که علم الزام آور معتبر در همهٔ موارد، در بردارد، حمله و هجوم نیست برخلاف علم سطحی و تقریبی و مبهم بلکه طلب روشنی و وضوح و قابلیت اعتماد است.

بخصوص پژوهش از راه آزمایش تجربی را، حمله و هجوم تلقی می کنند. ولی برخلاف پژوهش نظری صرف، پژوهشی که بسرای تسأیید طرح نظری به آزمایش تجربی روی میآورد، شناسائیی بلست مسیدهد که نه تنها شایان اعتماد است، بلکه در هرگام به ژرفای قانونی بودن رویدادهای ناآگاه نزدیکتر می شود. انگیزه در اینجا حمله و هجوم نیست، بلکه پرسیدن از طبیعت است.

اما آنچه علم جدید می کند، می توانید میورد سوءِفهم و سوءِ استفاده قرارگیرد. بدین جهت قدرت طلبی و ویرانگری که خود بی تاریخ است و همواره در کمین نشسته و آمادهٔ حمله است می تواند بر علم جدید، چه در سخن و چه در عمل و چه در بکارگرفتن آن، چیره گردد: در ایس صورت علم از میان می رود.

وحشتانگیزترین این گونه چیر گیها آزمایشهائسی بسود که در مورد آدمیان می شد. اینکه هیچ آزمایشی در مورد انسان بدون فهم و اجازهٔ او نباید بعمل آید ـ و از ایس رو پیژوهشگران آزمایشهای خطرناك را تنها دربارهٔ خود می کنند ـ البته ناشی از معنی علم نیست، بلکه منشأ آن اصول آدمیت و حقوق بشر است.

شهریاری هندی در دو هزار سال پیش آزمایشی بدین شرح در مورد جنایتکاری بعمل آورد: فرمان داد: «آن مرد را زنده در درون خمی جای دهید. سرخم را ببندید و با پوست مرطوبسی چنان محکم کنید که هیچ منفذی نماند و سپس، با لایدهٔ ضخیمی از گل بپوشانید و آنگاه خم را در تنور بنهید و آتش روشن کنید. چنیسن کردند. وقتسی یقین کردیم که مسرد مسرده است خسم را از تنسور درآوردند و سرش را گشودند و به دقت در درون خم نگریستیم تا ببینیم روحش را در حال خروج می توان دید یا نه. ولی روحی در حال خروج ندیدیسم.» این کار شبیه آزمایشهای ناسیونال سوسیالیستها در مسورد آدمیان است. این آزمایشها ربطی به علم جدید ندارد، بلکه از نوع سوء استفاده هائی است که از هسرچه به دست آدمی پدید آمده است از آن جمله علم سی توان کرد.

انگیزههای منتج از تاریخ، قابل قیاس با قدرتطلبی بی تاریخ نیستند. شاید بدون روحیه و انگیزههائی که منشأشان دین مبتنی بسر کتاب مقدس است، پیدائی علم قابل تصور نباشد. به احتمال قوی انگیزههائی که سبب شدهاند پژوهش علمی تا مرز نهائی پیش برود ناشی از دین است:

۱. اخسلاق دینی مبتنی بر کتاب مقدس، آدمی را منوظف می کند که به هر حال و بههر قیمت هواخواه حقیقت باشد. این دین، حقیقت خسواهی را به بالاترین قله رسانید و در عین حال مسائل و دشواریهای ناشی از آن را عیسان ساخست. حقیقتی که خسدا طالب آن است اجازه نمسی دهد که شناسائی و پژوهش همچون بازی و شوخی یا مشغولیتی نیکو و شریف انگاشته شود، بلکه پژوهش کردن و شناختن را جدی می گیرد و مأموریتی تلقی می کند که بی آن برای هیچ چیز ارجی نمی ماند.

۲. جهان آفریدهٔ خداست. یونانیان کیهان را کامل و منظم و خردمند و تابع قانون و ابدی میدانند. آنچه غیر از کیهان است، هیچ است، ماده است، شناختنی نیست و ارزش شناختن ندارد.

ولی اگر جهان آفریدهٔ خداست، پس هر چه هست مخلوق خداوند است و از این رو ارزش شناختن دارد، و هیچ چیزی وجود ندارد که دانستن و شناختنش لازم نباشد. شناختن، همچون اندیشیدن اندیشهٔ خداست؛ و خدا همچون آفریدگار به گفتهٔ لبوتر بدر رودهٔ هر کرمی حاضر است. یونانی در دایرهٔ تصویرهای جهانی، در زیبائی کیهان منظمی که در اندیشه دارد و در شفافی منطقی جهان یکپارچه که در عالم اندیشه بیدان دست یافتداست، محدود و مقید است؛ یا آنچه را میاندیشد به یاری قوانین منطق بهم میپیوندد، و یا عالم را همچون جریان قانونی ابدی درمییابد.

نه تنها ارسطو و ذیمقراطیس بلکه تومساس اکوینساس و حتی دکارت نیز از این نیروی معرك یونانی که فلج کنندهٔ علم است، پیروی میکنند.

نیروی محرك جدید بكلّی غیدر از آن است و مدیخواهد خدود را برای رویاروئی با همهٔ جهان مخلوق گشاده و آماده نگاه دارد. این نیرو، درست خواستار شناسائیی آن واقعیتی است که با نظمها و قدوانینی که تا آن هنگام کشف شده بدود سازگاری ندارد. خدود خرد در ایدن تلاش است که از کار باز بماند و به ناکامی برسد، ولی نه برای آنکه خدود را گم کند و از خود دست بشوید، بلکه برای آنکه خود را دوباره بصورتی تسازه تر و وسیعتر و تحقق یافته تر بدست آورد و این جریان را تسا ابد ادامه دهد. این علم از خردی سرچشمه می گیرد، که در خدود فرونمی رود، بلکه برای رویاروئی با غیر خدود آماده است، و از طریق تسلیم شدن به آن، در آن راه می یابد. تاثیر متقابل دائم و و بایان ناپذیر د میسان طرح نظدری و تجربهٔ آزمایشی مثال و نماد ساده و بزرگ این جریان است.

در نظر عطش و تلاش برای شناسائی جدید، دنیا دیگر به طور مطلق زیبا نیست. این شناسائی هم به زیبا نظر دارد و هم به زشت، هم به نیك و هم به بد. البته در نهایت، این نظر به اعتبار خود باقی است که هر چه هست نیك است زیرا آفریدهٔ خداست. ولی این «نیك بودن» دیگر زیبائی محسوس یونانی نیست که برای خود بسنده است، بلکه در عشق به هرچه هست به عنوان آفریدهٔ خداب، و در نتیجه در اعتماد به پیژوهش و به معنی پژوهش، حضور دارد. آگاهی بر اینکه هر چه در جهان است آفریدهٔ خداست، به پژوهشگر در برابر ورطههای واقعیت و بی آرامیهای ناشی از تردیدهای بی بیشرفت در پیژوهش، آرامش تردیدهای بی بخشد.

اما در عین حال جهان شناخته شده و قابل شناختن، همچون مخلوق، هستیی درجهٔ دوم است. از این رو جهان قرارگاهی از خود ندارد بلکه قرارگاهش در دیگری است، یعنی در خالق. این جهان در خودی خود بسته و بسته و بدین جهت شناسائی نمی تواند به پایان آن راه بیابد، جهان را نمی توان همچون چیزی نهائی، همچون واقعیتی مطلق دریافت، بلکه همواره ما را به چیزی دیگر توجه می دهد.

اندیشهٔ آفرینش، مخلوق را به عنوان مخلوق خدا، قابل دوست داشتن میسازد و بدینسان ندردیکی به واقعیت را، بنجوی که تا آن زمان وجود نداشت، ممکن میکند؛ ولی در عین حال میان آدمی و هستی، که به هر حال هستی مخلوقی است نه خود هستی ـ نه خدا ـ بررگترین فاصله را پدیدمی آورد.

س. واقعیت جهان برای آدمی، پسر از رنج و مصیبت است؛ و حقیقت جوئی او سرانجام بدین نتیجه مسیرسد که «آری چنیسن است.» ولسی چون این جهان را خدا آفریدهاست، پس او خود مسؤول آفرینشش تلقسی می شود. مسألهٔ دفاع از خدا، در «کتاب ایوب» به صورت درآویختن و تلاشی به خاطر خدا، با علم به واقعیت جهان، درمی آید. اینجا در آویختنی است با خدا به خاطر خدا. در هستی خدا تردید نیست، و همین بسی تردیدی در هستی او، آن درآویختن و تلاش را به حد اعلی مسیرساند. اگر ایمان بسه هستی خدا از میان برود آن تلاش نیز پایان می پذیرد.

این خدا، که ادعای حقیقی بودنش بی قید و شرط است، نمسی خواهد از راه وهم و گمان دریافته شود، او مخالف خداشناسانی است که میخواهند. ایوب را از راه مغالطه های سوفیستی تسلی دهند و به راه راست بیاورند. این خدا خواستار دانستن است هر چند محتوای آن دانستن چنین می نماید که بر خدا اقامهٔ دعوی می کند. جرأت کوشش بسرای شناختن، و خواستاری شناختن بی قید و شرط، و در عین حال بیم از شناختن، از اینجا ناشی است. چنین می نماید که فرمانی متناقض بگوش می رسد: خواست خدا پژوهش نامحدود است: پس پروهش خدمت به خداست؛ پژوهش دخالت درید.

این درآویختن، با درآویختن انسان پژوهشگر با آنچه از خود اوست، با محبوب او، با آرمانهایش و اصولی که به آنها معتقد است، یکی میشود: همهٔ آنها باید آزموده شود تا آنکه یا حقانیت آنها از نو ثابت شود و یا دگرگون ساخته شوند. همچنانکه اگر خدا پرسشهائی را که از واقعیات برمیخیزند بر نتابد، ایمان راستین به او پدید نمی آید، و همچنان کسه خداجوئی سختکوشی در تسلیم نشدن به اوهام است، پاژوهش اصیل در آویختن است با آرزوها و انتظارهای خود پژوهنده.

حقانیت نهائی این درآویختن، در درآویختن پژوهشگر با نظریات و عقاید خودش آشکار می شود. بهترین نشانهٔ انسان عالم این است که در پژوهش حریفی برای خود می جوید؛ خاصه حریفی که به واسطهٔ اندیشههای عینی و روشن همه چیز را مورد تردید قراردهد. نیروی محرك و پربار در اینجا چیزی است که به ظاهر ویرانگر می نماید. نشانهٔ ازمیان رفتن علم آنجا پدیدار می شود که از بحث سر باز زده شود، یا حتی بحث نکوهیده شود: آنجا که انسان اندیشه های خود را در دایدره ای محدود فقط به کسانی می تواند گفت که با او همرای و همداستانند، در حالی که در برابر عموم به سخنان کلی و مبهم اکتفا می ورزد.

ج. اشتباه دربارهٔ علم جدید و وظایف علم جدید

علم سیصد سال است که نخست آهسته و گام بگام و سپس با سرعت و به طور ممتد، در نتیجهٔ همکاری پیژوهندگان همهٔ جهان، پیشرفته و شکفته شدهاست، و امروزه، هم سرنوشت اجتنابناپلذیر آدمی است، و هم امکان نیکبختی او.

علم امروز به همه جا گسترش یافته است و همه آن را پذیرفته اند، و هرکسی گمان می برد که در آن سهمی دارد. ولی در عین حال، علم ناب و طرز فکر علمی روشن، سخت کمیاب است. تسودهٔ عظیمی از نتاییج و دستاوردهای علمی هست که به سادگی پندیرفته می شوند؛ انبوهی از توانائیهای تخصصی هست که از طرز فکر علمی جهانی بهرهٔ چندانی ندارند؛ خلاصه رودخانهٔ بزرگی هست از مخلوط علم با عناصر غیر علمی. ولی علم راستین بطرز فکر علمی جهانی، نقد مبتنی بر روش شایان اعتماد، شناسائی پژوهندهٔ ناب در دنیای ما خط باریکی است در میان آشفتگیهای زاده از قلب حقیقت.

علم را نمی توان بسادگی بچنگ آورد. قسمت اعظم مسردمان دنیا هنوز خبری از علم ندارند، و این خود نقص آگاهسی در روزگار مساست. علم، خاص عدهٔ کمی از آدمیان است. علم با آنکه خصیصهٔ زمان ماست، هنوز ماهیت اصلی آن قدرتی معنوی ندارد زیرا تودهٔ مردمان به نتایج فنی چیره می شوند و آموختنیهائی را که از این و آن مسی تسوان شنید و یساد

گرفت بصورتی جذمی میپذیرند بیآنکه راهی بسه سوی علم بیابند و در جریان آن وارد شوند.

علم در روزگار ما اهمیت و اعتبار فوق العاده یافته است. مردمان همه چیز را از آن میخواهند: چشم دارند که همهٔ هستی را به وجه دقیق بشناسد و همهٔ نیازهای آدمی را برآورد. این انتظار غلط، خرافهٔ علمی است؛ و ناامیدی حاصل از آن به تحقیر علم می انجامد. اعتماد کور کورانه به چیزی که آدمی گمان می کند که می شناسدش، خرافه است؛ و چون انتظاری که ناشی از آن اعتماد است برآورده نمی شود، تحقیر دانائی روی می نماید. نه آن اعتماد ربطی به علم دارد و نه این تحقیر. پس علم نشانهٔ عصر ماست، ولی بصورتی که دیگر علم نیست.

راهی که به این اشتباه ما را سوق میدهد چنین است: هنگام پژوهش فرض میکنیم که جهان شناختنی است، زیرا بیاین فسرض پژوهش بیمعنی است. ولی این فرض خود دو معنی میتواند داشته باشد:

یکی: شناختنی بودن اشیائی که در جهان است.

دوم: شناختنی بودن تمام جهان.

تنها معنی نخستین درست است، و نمیتوان دانست که شناختن تا کجا پیش تسوانسد رفت. معنسی دوم درست نیست، و دلیسل ایسن نادرستی دشواریهائی است که هر چند پژوهش را محدود نمی کند ولی مسرز دانستن را نشان می دهد، و آن مرز اینجاست که نه تنها جهان به عنوان واحدی کامل در شناسائسی نمی گنجد، بلکه جهان به معنی چیزی اندیشیدنسی و تجربه کردنی عاری از تناقض، اصلاً برای ما وجود ندارد. این مرز هنگامی آشکار می شود که می بینیم فرضیهٔ غلط شناختنی بسودن تمام جهان چگونه در هنگام پژوهش بی معنی جلوه مسی کند. دریافتن اشتباه آسان نیست. اشتباه در علم جدید به غلط فلسفه پنداشته شده و از زمان دکارت تحقق یافته است. از این رو این خود هنوز وظیفه ای جدی و فوری است که معنی و مرز علم جدید به وجه درست دریافته شود.

یکی از نتایج گمراه کنندهٔ این پندار نادرست که تمام جهان شناختنی است، ایسن شده است که جهان را اصولا شناخته شده پنداشته اند. در نتیجه، این عقیده پدید آمده است که اگر براستی بخواهیم مسی توانیم بسر

پایهٔ شناسائی، جهان را بصورتی درآوریسم که بسرای آدمسی مناسبتسر و سودمندتر باشد و از اینراه آسایش و نیکبختسی دائسم آدمیسان را ممکس سازیم. بدینسان در قرنهای اخیر پدیدهٔ تازهای در تاریخ روی نمودهاست، و آن این است که آدمی میخواهد نه تنها در جهان در محدودهٔ اوضاع و و احوال انسانی که نمی توان بر تمام آن احاطه یافت، به خود یاری کند بلکه با استفاده از شناسائی تمام جهان (که فرض می کنند دانشمندان از آن بهرهمندند) تنها به یاری فهم، جهان را منظم سازد.

این خرافهٔ جدید، از علم چیزی را انتظار دارد که از علم برنمیآید: بررسی علمی اشیاء را، از هر جنبه و هر جهت، شناسائی نهائی میهندارد؛ نتایج حاصل شده را بدون نقد و آزمایش می پذیرد بی آنکه راه رسیدن به آنها را بشناسد، یا از مرزهائی که هر یك از نتایج علمی در محدودهٔ آنها اعتبار دارند، آگاه باشد؛ چنان می پندارد که فهم ما قادر است به هر حقیقت و هر واقعیتی دست بیابد؛ به علم اعتماد مطلق دارد و از مسرجعیت آن کسه از طریق مراحل رسمی کارشناسان اعمال می شود، بی چون و چرا اطاعت می

وقتی که انتظار این خرافهٔ علمی برآورده نمی شود به علم پشت می کنند و بی اعتبارش می شمارند و به احساس و غیرییزه روی می آورند، و آنگاه همهٔ بدبختیها را نتیجهٔ شکفتگی علم جدید می دانند. آنجا که خرافه انتظاری ناممکن داشته باشد ناامیدی غیرقابل اجتناب است. در این صورت سازمانهای درست بی اثر می مانند، از بهترین نقشه ها فایده ای بدست نمی آید و مصیبتهای ناشی از حالات انسانی روی می نمایند، و به هر اندازه که انتظار پیشرفت و کامیابی شدید بوده باشد، آن مصیبتها نیز به همان شدت و مرارت احساس می شوند. ولی نمونهٔ امکاناتی که اصلاً علم به آدمی مسی تواند داد این است که پزشک با وجود پیشرفت حیرت آوری که امروز علم پزشکی کرده است نمه همهٔ بیماریها را مداوا می تواند کرد و نه راه مسرگ را می تواند بست. آدمی هر چندگاه یکبار با سر به دیوار مرز می خورد.

در این وضع مهم این است که آدمی آن علسم اصیل را بدست آورد که میداند چه دانستنی است، و در عین حال مرزهای خود را هم میشناسد. تنها بدینسان میتوان از هر دو گمراهی خرافهٔ علم و تنفر از علم رهـاثی یافت. آیندهٔ آدمی بسته به این است که بتواند علم را در طول اعصار و قرون نگاه دارد و ژرفتر سازد و آن را در گروههای هرچه بیشتر از مردمان تحقق بخشد.

این نگرانی را نباید آسان گرفت. زیرا علم راستین و فسراگیر بسته به روح ژرفی است که سازمانش از تاریخ مایه گرفتهاست؛ و بسر پایهای آسیب پذیر قراردارد که دوامش در طول زندگی نسلها به هیچوجه تضمین نشدهاست. منشأ این علم تحقق بخشیدن به انگیزههای درهم پیچیده است که اگر یکی از آنها از میان برخیزد خود علم فلج یـا تهی مــیشود، و از این روست که در دنیای جدید در طول همهٔ قرنها علم به عنوان واقعیت طرز فكر عمومي همواره كمياب بوده و شايد كميابتر هم شده است. غوغاي نتایجی که به صورت شکلدادن به دنیای مادی تجلسی میکند و دمزدن از جهان بینی «روشنگرانـه» در سراسر زمیـن، نمی تواند بـراین حقیقت پرده بكشد كه علم، با آنكه برسر همهٔ زبانهاست، پنهانترین چیزهاست. انسان امروزی غالباً هیچ نمیدانـد که علم چیست و اصلاً درنیافتهاست که چــه عاملی آدمی را بله سوی آن میرانید. حتی پژوهشگران نیز که در رشتهٔ تخصصی خود کشفها میکنند ـ و بدینسان به جنبشی که نیروهای دیگری پدیدآوردهاند ناآگاهانه ادامه میدهند ـ غالباً نمیدانند که علم چیست، و این نادانی را در رفتاری که در برابر امور خارج از رشتهٔ کوچك خود پیش می گیرند، عیان میسازند. فیلسوفان عصر ما در بارهٔ علم چنان سخن می گویندکه گوئی آن را میشناسند، و آنگاه به صورت جهانبینی گمراهاندای که چندان دوامی نخواهـدداشت، جلوه میدهند. حتی فیلسوفانی به بزرگی هگل، علم را درست نمی شناسند.

فن (تكنيك) جديد

امروز همه در این آگاهی اشتراك داریم كه در چنان نقطهٔ عطفی از تاریخ قرارداریم كه صدسال پیش هیچ كس آن را، با زمان افول دنیای عهد عتیق، مقایسه نمی كرد. ولی ایسن نقطهٔ عطف با گذشت زمان، هر روز بیشتر و ژرفتر، چون مصیبتی احساس شد، آن هم نه تنها برای اروپا یا باخترزمین، بلكه مصیبتی برای همهٔ جهان. ایسن نقطهٔ عطف، عصر فن

(تکنیك) است با همهٔ آثار و نتایجش، که ظاهراً میخواهد همهٔ چیزهائی را که آدمی طی هزاران سال، چه از حیث نحوهٔ کار، چه از حیث شکل زندگی و چه از حیث طرز فکر بدست آورده است، از میان بیرد.

فیلسوفان آرمانگرای (ایدهآلیست) آلمانی، همچون فیشته و هگل و شلینگ، زمان خود را ژرفترین نقطهٔ عطف تاریخ میانگاشتند و این پندار ناشی از آن بود که ظهور مسیح را محور تاریخ میدانستند و معتقد بودند که این دورهٔ محوری در زمان ایشان به نقطهٔ عطف قطعی میانجامد، یا به کمال میرسد. این نظریه زادهٔ جرأتی ناشی از خودفریبی روحیی و معنوی بود. اکنون ما حق داریم از راه سنجش بدین نتیجه برسیم که زمان حاضر، دورهٔ محوری دوم نیست. بلکه، بکلی به عکس دورهٔ محبوری، دوران مصیبت است، دوران فقر روحی و فقر انسانیت و فقر محبت و فقر قدرت سازندگی است؛ هر چند در عین حال یك چیز در آن ـ حتی در مقام مقایسه با همهٔ چیزهای پیشین ـ بزرگ است.

ولی این بزرگی چگونه است؟ ما البته خوشوقتی و خرسندی کاشفان و مخترعان را می فهمیم. اما در عین حال آنان را همچون عاملان کارگزارانی می بینیم در سلسلهٔ جریان آفرینشی بی نام، که در آن هر حلقه به حلقهٔ دیگر بسته است، و آنان که در این جریان سهمی دارند به عنوان بشر تأثیر نمی بخشند و عظمت یك روح فراگیر را در آنها نمی توان دید. با و جود اندیشه های آفرینندهٔ والا، و سخت کوشی و تحمل، و جرأت به میان آوردن طرحهای آزمایندهٔ نظری، چنسان می نماید که خود روح، اسیر جریانی فنی است؛ جریانی که حتی بر علوم نیز چیره گردیده است و این چیرگی روز بروز و نسل بنسل سختیر می شود؛ ابلهی پژوهندگان طبیعت در امور بیرون از رشتهٔ تخصصیشان از اینجا ناشی است، همچنین است در امور بیرون از وظیفه هایشان که در نظرشان وظیفه های در امور بیرون از وظیفه هایشان که در نظرشان وظیفه های ناخرسندی نهان دنیای ما هم که روز بیروز از انسانیت دورت می شود ناخرسندی نهان دنیای ما هم که روز بیروز از انسانیت دورت می شود از همین جاست.

وقتی برای عصر خودمان، عصر مشابهی در گذشته میجوئیم، چنین مشابهتی را در دورهٔ محوری نمیابیم، بلکه در دورهٔ فنی دیگری میابیم که دربارهاش مدرکی نداریم: آن دوره، دورهٔ اختراع ابیزار کار و استفاده از آتش است؛ دورهای که در آن آدمی با جهشی کلی شرایط تازهای برای امکانات خود یافت. زمان درازی که پس از آن با تکرار و توسعه سپری شد، ولی در واقع تغییری در طی آن پیش نیامد، پشت سرمانده است. از این رو در قرن گذشته و امروز، آگاهی تو أم با شوق و حرارت بر امکاناتی خارق العاده در همهٔ جنبههای انسانی که پیشتر قابل تصور نبود، وجود دارد؛ و بدین جهت است که در گذشته دورهای متکی بر مدارك تاریخی نمی یابیم که با آنچه در زمان ما می گذرد قابل مقایسه باشد؛ و به همین جهت امروز، در حالی که دربارهٔ خودمان به سؤفهم دچار شده ایم، خودمان را آفرینندهٔ رهائی و نیکبختی بیمانندی در روی زمین می پنداریم؛ یا خود را در گمراهی روحی بیمانندی می بینیم. هیچ واقعهٔ تاریخی وجود ندارد که بتوانیم وضع خود را با آن مقایسه کنیم.

اگر قرار است که دورهٔ محوری تازهای روی بنماید، ایس دوره در آینده خواهد آمد، همچنانکه نخستین دورهٔ محوری زمانسی دراز پس از اختراعاتی که پایههای زندگی آدمسی را پدید آورد و او را به طور قطع از حیوان جدا کرد و به عبارت دیگر زمانی دراز پس از دورهٔ پسرومتهای وی نمود. این دورهٔ محوری تازه، که شاید روزی خواهد آمد و یگانه واقعیتی خواهد بود که تمام کرهٔ زمین را در برخواهد گرفت، برای ما غیر قابل تصور است. مجسم ساختنش در عالم خیال معنائی جز این ندارد که آن را از پیش بسازیم. هیچ کس نمی تواند بداند که آن دوره چهها خواهد آورد.

فن (تکنیك) عملی است که به واسطهٔ آن، انسان بهرهمند از علم بر طبیعت چیره می شود تا به هستی خود چنان شکلی بدهد که از دشواریهای زندگی رهائی یابد و محیط خود را بصورتی سازگار با سلیقه اش درآورد. اینکه طبیعت بسر اثسر فن (تکنیك) یه چه صورتی در می آید، و عمل فنی (تکنیکی) انسانی چگونه در خود انسان اثر می بخشد، و به عبارت دیگر نحوهٔ کار آدمی و نحوهٔ سازمانی که آدمی برای کار خود پدید می آورد، و نحوهٔ شکل دادن به محیط، چگونه خود آدمی را دگرگون می سازد، خود پایه ای برای تاریخ است.

ولی این واقعیت را، برای نخستین بار فنون جدید به عنوان سرشت آدمی، قابل احساس ساخته است. در مقام مقایسه با ثبات نسبی وضع فنی (تکنیکی) طی هزاران سال، از اواخر قرن هیجدهم انقلابی در فن (تکنیك) و در نتیجه در تمام هستی آدمی روی داده، و سرعت این انقلاب تا امروز همواره در افزایش بوده است. كارل ماركس نخستین كسی است كه ایسن واقعیت را دریافته است.

وابستگی آدمی به طبیعت، به یاری فن، به نحو تازهای عیان شده است. براثر چیرگی خارق العاده ای که آدمی برطبیعت یافته است، این خطر پیدا شده است که طبیعت، آدمی را بنجوی زبون سازد که حتی در روزگاران گذشته نیز مانند آن تصور نمی شده است. طبیعت، از طریق طبیعت انسان فنی (تکنیکی)، با استبدادی به مراتب بیشتر از پیش، بر انسان فرمان می راند. خطر این است که آدمی در زیر فشار طبیعت دومی که به عنوان طبیعت خودش پدید آورده است، خفه شود؛ هرچند که در برابر طبیعتی که هنوز نتوانسته است بر آن چیره گردد، در حال کوشش دائم برای زندگی، نسبتاً آزاد بنظر آید.

تکنیك، زندگی روزمرهٔ آدمی را در محیطش از بن دگرگون ساخته، و نحوهٔ کار آدمی و جامعهٔ انسانی را به راه تسازهای سوق دادهاست: فرد در میان توده گم شده، زندگی شکل ماشین یافته، و کرهٔ زمین بسه صورت کارخانه در آمدهاست. بدینسان آدمی از هسر قرارگاهی جدا شدهاست: ساکن کرهٔ زمین است بی آنکه و طنی داشته باشد. ادامهٔ سنت از دست رفته است، و روح و معنویت، به مشتی آموختنیها، و به پرورش و تمرین برای آمادگی به انجام کارهای به در دبخور، تنزل یافته است.

این دورهٔ دگرگونی، فعلاً دورهٔ ویرانسی است. ما امروز در وضعی بسرمی بریم که در آن، یافتن شکل درستی بسرای زندگی غیرممکن است. چیزی حقیقی و شایان اعتماد که بتواند برای فرد خودآگاه قرارگاهی باشد، بندرت از سوی دنیا عرضه می شود.

از این رو، فرد، یا به درد ناخرسندی از خویشتن دچار میشود؛ و یا خود را بکلی فراموش میکند و به صورت مهرهٔ ماشین در میآید، بسیهیچ اندیشهای تسلیم هستی حیاتسی خبود میشود، افق گذشته و آینده را

گم می کند و در تختهبند تنگ زمان حال اسیر می افتد: بی وفا به خویشتن، قابل تعویض با هر کس دیگر، قابل استفاده به هرمنظور، پای بسته در دایرهٔ تنگ یقینی کاذب، یقینی ناآزموده و بسی حسر کست و عساری از دیسالکتیك، که بآسانی دگرگون می تواند شد.

ولی آنکه ناخرسندی را همچون اضطرابی در درون خود نگاه می دارد، ناچار دائم خود را می فریبد، مجبور می شود پشت نقاب پنهان شود، و در هر وضع و در برابر هرکس نقابی دیگر برچهره بسزند، و همواره چنان وانمود کند که به آنچه می گوید معتقد است: در نتیجه هیچ گاه خود را نمی یابد، زیرا با آن همه نقاب سرانجام نمی داند که خودش کیست.

آنجا که هیچ قرارگاهی نیست ـ آنجا که هیچ انعکاس آوازی بسرای خودبودن راستین وجود ندارد ـ آنجا که هیچ عشق و پرستشی پدید نمی آید، از آنرو که پوسته و نقاب، عشق و پرستش برنمیانگیزند بلکه فقط بت پرستی را ممکن میسازند، آنجا که آدمیان به واسطهٔ خواستنی که از «خودبودنشان» برآید به من بال و پر نمی بخشند و مسرا به عسروج نمی خوانند؛ در آنجا اضطراب و بیآرامی به درماندگی تبدیل می شود، همان درماندگی که «کیرکه گارد» و «نیچه» با پیش بینی پیامبروارشان تحمل کرده و در تفسیری که دربارهٔ زمان خود پرداخته اند با عباراتی روشن تشریحش کرده اند.

به سبب این دگرگونیها چنان گسستگیی در تاریخ روی داده، و گذشتهٔ آدمی چنان ویران شده، یا به افول گرائیده است، که در طی هزاران سال تاریخ واقعهای نمی توان یافت که با وضع کنونی قابل قیاس باشد. اگر آغاز آتشافروختن به دست بشر و ساختن ابزار را معیاری برای مقایسه قراردهیم، چنین می نماید که کشف نیروی اتم واقعهای شبیه کشف آتش است: امکانی خارق العاده و خطری خارق العاده. ولی ما از آن آغازها و از آن روزگاران چیزی نمی دانیم. مانند همان روزها، آدمی، از سرآغاز کرده است، و یا شاید در شرف این است که همه چیز را ویران کند و در گور ناآگاهی مدفون شود.

به علت عظمت این سؤال، که فن (تکنیك) آدمی را به کجا خواهد برد؛ شاید امروز فـن (تکنیك) مهمترین مطلبی است که برای دریافتن وضع خودمان باید به آن بپردازیم. رخنهٔ فنون جدید و تأثیر آن در همهٔ شؤون و مسائل زندگی هر قدر مهم انگاشته شود، بساز در آن اغراق نشدهاست. آنان که از دریافتن عمق این رخنه ناتوانند از چارچوب تفکر عادی در بارهٔ تاریخ گامی فراتر نمی نهند و زمان ما را ادامهٔ گذشته می پندارند و هستی کنونی ما را بغلط با گذشته مقایسه می کنند. ولی در هر مقایسهای که میان عصر ما و اعصار مشابه تاریخی روی می دهد این سؤال همواره جلب توجه می کند که آیا هنگام مقایسه، فرق اساسی زمان ما با دیگر زمانها _ کسه زائیدهٔ فن (تکنیك) است _ در نظر گرفته شده است یا نه؟ اگر این فرق مورد توجه قرارگیرد آشکار می شود که آنچه در آدمی همیشه و در هر حال به جای خود می ماند و دوباره ظاهر می شود، چیست. سؤال این است: حال به جای خود می ماند و دوباره ظاهر می شود، چیست. سؤال این است: علی رغم فن دوباره به حال نخستین باز می گردد و پدیدار می شود؟

آنچه تا کنون به صورت ادعا به میان آمد و تشریح شد بایسد نیك شکافته شود و روشن گردد. اینك میخواهیم نخست دربارهٔ فسن (تکنیك) و کار، که همواره متعلق هستی آدمی هستند، سخن بسگوئیم و آنگاه از راه مقایسه، عمق دگرگونیی را که فنون جدید و کار به معنی جدید، سبب شده است عیان سازیم.

الف. ماهيت فن (تكنيك)

تعریف فن

فن همچون دسیله: فن (تکنیك)، با بکاربردن وسیلهای برای رسیدن به منظوری، پدید می آید. فعالیت بی واسطه، مانند نفس کشیدن، جنبیدن، غذاخوردن، فن خوانده نمی شود. نخست وقتی که این کارها درست صورت نپذیرد و انسان دانسته و خواسته دست به اعمالی بزند برای اینکه آن کارها به نحو صحیح انجام گیرند در آن صورت از «فن تنفس» و امثال آن سخن به میان می آید. خصوصیات ذیل شرایط اصلی فن (تکنیك) است:

فهم: فن، بر پایهٔ کار مبتنی بر فهم و محاسبه ـ که نـاشی از احساس کردن و حدسزدن امکانات میباشد ـ متکی است. فن (تکنیك) تنها دربارهٔ نتیجهٔ حاصل از ارتبـاط وسیلههـا (مکانیسم) و تغییر کمیتها و نسبتها، می اندیشد. از این رو فن جزئی است از خردگرائی به طور کلی.

توانانی: تکنیك توانائیی است که عملش در ارتباط بـا هدف، عملی ظاهری است. این توانائی عبارت است از ساختن و بکاربردن، نه آفریدن و رشددادن.

فن (تکنیك) نیروی طبیعت را در برابر نیـروی طبیعت بکارمـــی گیرد و از این راه به طور نامستقیم، به یاری طبیعت، بر طبیعت چیره می گردد. ایـــن چیرگی، بـردانستن متکی است، و اینکه مــی گویند «دانائی تــوانائی است»، به همین معنی است.

معنی فی: فقط هدفها و خواسته های انسانی است که بر چیرگی بر طبیعت معنی می بخشد: آسان کردن زندگی، کاستن از رنجهای روزانه برای تأمین شرایط زندگی مادی، تحصیل فراغت و آسایش. معنی فن، آزادی در بسراب طبیعت است. فن برای این است که آدمی را از اسارت حیوانی در چنگ طبیعت رهائی دهد و زنجیر ضرورتهای طبیعت را از دست و پای او بردارد. از این رو اصل کلی فین عبارت است از کارکردن بیا مواد و نیروها در خدمت خواسته های انسانی.

انسان فنی چیزهائی را که در طبیعت می یابد آنچنانکه هستند نمی پذیرد، بلکه آنها را به دیدهٔ ارزشی که برای خدمت به خسواستههای او دارند می نگرد و می کوشد تا اشکال آنها را چنان دگرگون سازد که برای خدمت به آن خواسته ها آماده تر شوند.

ولی این بیان هنوز برای تشریح معنی فن کافی نیست. وسیله قدرار دادن چیزها و ساختن ابزارها تابع ایدهٔ (اندیشه) و حدت ست: و حدت شکل دادن به محیط زندگی انسانی، که در عین و حدت و بهم بستگی دائماً در حال تحدول و گسترش است. حیوان محیط زندگی خود را ساخته و آماده می یابد و بی آگاهی، تابع و وابستهٔ آن است. ولی آدمی در محیط خود، که او نیز به نحو خاصی وابستهٔ آن است، محیط زندگی ویژهٔ خود را بو جودمی آورد، و زندگی در محیطی که او خود در پدید آوردنش دست داشته است نشانهٔ انسان بودن اوست. آدمی در محیطی که خود او ساخته و پرداخته است خود را بازمی یابد، آن هم نده تنها در رهائی از رنج و احتیاج، بلکه در زیبائسی و تناسب، و در شکل آنچه پدید آورده است:

آدمی با توسعهٔ محیط زندگیش واقعیت خود را افزایش میدهد.

انواع فی: فن (تکنیك) را به دو نوع تقسیم می کنند: یکی نیرو بوجود می آورد، و دیگری اشیاء را می سازد. مثلاً انسان با استفاده از جانورانی که پرورش می دهد، یا به وسیلهٔ آسیای بادی یا آبی، برای خود نیروی کار ایجاد می کند. نوع دوم سبب می شود که اشیائی که پیشتر نبوده اند پدید آیند مانند رشتن و بافتن و کوزه گری و ساختمان سازی و آماده کردن داروهای طبی.

«دساور» می گوید: کار فن (تکنیك) تنها این نیست که برای هدفی که از پیش معین شده است و سایلی پدید آورد، بلکه سبب پیدائسی آلات و اسبایی هم می شود که هنگام اختراع آنها هیچ کس نمی داند از آنها به چه منظورهائی می توان استفاده کرد، مانند آلات موسیقی و چاپ. در این گونه موارد ساخته های فنی کلیدی می شوند برای باز کردن محیطهای تازه ای برای عمل آدمی، و بدین سان آدمی ماهیت خود را گسترش می دهد و به اختراعهای تازه ای نائل می آید.

اصطلاح فن را عموماً در مواردی صادق میدانیم که آدمی میواد و نیروهای طبیعی را به منظور پدیدآوردن اشیاء یا آثار سودمند بکاربرد. ولی در موردهمهٔ کارهائی هم که از روی نقشه انجام می گیرند و نتیجهشان پیدائی سازمانها یا اعمال قابل تکرار است، به جهت شباهتشان با کارهای فنی، از اصطلاح فن استفاده می شود مانند سازمانهای مربوط به روابط آدمیان، اجرای وظایف نهادهای اجتماعی، ورزش جسمی و روحی.

اختراع و کار تکراری: قواعد فنی به نحوی هستند که می توان آنها را آموخت و در موارد یکسان بکاربرد. فن، به عنوان چیز آموختنی، روشی را بدست می دهد که برای رسیدن به هدفی معین سودمندتر از هر روش دیگر است: یعنی اولا با هدف تناسب تام دارد و در ثانسی با سودجستن از آن می توان از فعالیت زیادی و غیر ضروری اجتناب کرد و با کمترین کار ضروری، به هدف رسید. فن از اعمال و وسایلی تشکیل می یابد که آدمی خود کشف و اختراع کرده است و می تواند آنها را هر چند بار و

به هر مقدار که بخواهد بکار ببرد.

از ایسن رو میان عمل آفرینندهٔ انسانی که منجر به اختراع فنی مسی شود، و انجام عمل فنی که چیز کشف شده یـا اختراع شده را از راه تکرار و به منظور تولید کمیت بیشتری بکار می.برد، فرق ماهوی وجود دارد.

لغزشها: اگر معنی فین در وحدت شکلدادن به محیط، به منظور زندگی بهتر برای انسان است، پس هرجا ابزارها و کارهائی که باید وسیله باشند، استقلال پیدا کنند و صورت هدف و جنبهٔ مطلق به خود گیرند و هدف نهائی فراموش شود، آنجا بی گمان لغزش هست.

هرجا در کار روزمره، معنی تمام زندگی انسانسی ـ که باید نیروی جنباننده و هدف اصلی باشد ـ گم شود، آنجا فسن به فعالیتی تبدیل میشود که گوناگونیش پایانپذیر نیست و معنی خود را برای انسان فعال از دست می دهد و سبب هدررفتن زندگی می شود.

آموختن از راه تمرین، که صفت مشخصهٔ عمل فنی است، اگر به صورت کار روزمرهٔ تکراری درآید و برای خود بسنده باشد، به جای غنی ساختن زندگی آدمی، سبب فقر زندگی می گردد. کاری که بدون فعالیت روحی و معنوی باشد و به افزایش آگاهی آدمی یاری نکند، به خود بسنده می شود؛ و آدمی یا در ناآگاهی فرومی رود یا آگاهی خویش را از دست می دهد.

٧. نقطة عطف تاريخي مهم در فن

از زمانی که آدمی هست، فن نیز به صورت بکاربسردن ابزار وجود دارد. تا آنجا که تباریخ بیاد دارد، فن (تکنیك) همیشه در «فیزیك» ابتدائی انسانهای بدوی، در کار دستی و استفاده از سلاح، در سودجستن از چرخ و بیل و گاوآهن و زورق و نیروی حیوان و بادبان قایق و آتش، پیداست. در فرهنگهای بزرگ باستانی، خاصه در باخترزمین، آلات و وسایل بسیار پیشرفته و بغرنج، برای حسر کت دادن اجسام سنگین و ساختن ساختمانها و جادهها و کشتیها، و همچنین آلات محاصره و دفاع، ساخته و بکاربردهشده است.

ولی این فن در حدی نسبتاً معتدل ماندهبود و حدود و مسرزهایش

معلوم بود. همهٔ کارها با نیروی انسانی و با یاری گرفتن از نیروی حیوان یا نیروی ارتجاع و نیروی آتش و باد و آب صورت می گرفت، و به هــر حال همهٔ نیروهآی کار در حوزهٔ جهان طبیعی انسانسی بسود. از اواخر قرن هیجدهم وضع بکلی دگرگون شد. اینکه گاه میگویند َدر تحول فن در هیچ جا جهشی اساسی صورت نگسرفتهاست، اشتباه است. این جهش بی گمان در بـاخترزمین روی دادهاست، آن هم در تمام شکل زندگی فنی آدمی. طسی قرنهای متمادی کوششهائسی ابتدائسی بعمل مسیآمسد و جهان بینی فنی و تكنوكراتي در خيالها نقش مي بست و شرايط علمي تحقق آن خيالها آهسته آهسته آماده مي گرديد. ولسي در قبرن نيوزدهم همهُ آن خيالها با چنان حدت و وسعتی تحققیافت کـه تا آن زمان هیچکس انتظارش را نـداشت. اینك مى پرسیم، آن چیز تازهای كه در این قرن روی نمود چه بـود؟ آنچه را در این زمان بوقوع پیوست در اصلی واحد نمی توان گنجاند. چیزی که در نظر نخستین بچشم میآید، این است: ماشینهای گوناگون اختراع شد و به نحو خودکار و مستقل کالاهای مصرفی را تولید کـرد. هرچه را پیشتر آدمی با دست می ساخت، در این زمان ماشین ساخت. ماشین رشت و اره کرد و رنده کرد و چسباند و ریخته گری کرد... و خــــلاصه اشیاء کامل و آماده را پدیدآورد. پیشتر صدها کارگر با زحمت بسیار و از راه دمیدن، روزانه چند هزار شیشه میساختند ولی اکنون یــك ماشین شیشهسازی کــه تنها توسط چند کارگر بکار انداخته میشود، روزانه بیست هسزار شیشه می سازد

در عین حال لازم شد ماشینهائی اختراع شود که نیروی لازم را برای بکارانداختن ماشینهای کار، تولید کند. ماشین بخار نقطهٔ عطف بود بکارانداختن ماشینهای کار، تولید کند. ماشین بخار نقطهٔ عطف بود (۱۷۷۶) و سپس الکترومو تور (ماشین دینامو ۱۸۶۷) به عنوان ماشین تولید کنندهٔ نیرو در همهٔ موارد بکاررفت. نیروی زغال یا آب به هر جا که لازم بود سوق داده شد. جنباندن به یاری نیرو، در برابر مکانیك قدیم که هزاران سال دوام یافته بود، قرار گرفت. مکانیك قدیم، نیروی محدود عضلهٔ انسانی یا حیوانی و در مورد آسیاها نیروی باد و آب را در اختیار داشت، در حالی که نیروی مکانیك جدید هزار بار بیشتر بود و چنین می نمیدو در شورد که تا بینهایت می تواند افزایش یابد.

این تحول تنها بر پایهٔ دانشهای طبیعی دقیق جدید امکان می توانست یافت. این دانشها، شناسائیها و امکانهائی بمیان آوردند که مکانیك قدیر بكلی از آنها بیگانه بود. گسترش دانشهای مربوط به بسرق و شیمی از ضروریات اجتناب ناپذیر واقعیت فنی جدید بود. آنچه بچشم نمی آید و فقط پژوهش علمی می تواند به آن راه بیابد نیروی تقریباً بی حدی در دسترس بشر قرارداد که امروز در همهٔ نقاط جهان بکار گرفته شده است.

ولی برای آنکه اختراع از صورت بازی و مشغولیت خصوصی بیدر آید و مورد استفادهٔ اقتصادی قرارگیرد و عاملی در زندگی آدمی گردد، لازم بود زمینهٔ خاصی آماده شود: آزادی اجتماعی به معنی جدید. ایسن آزادی، که برده و بردگی نمی شناخت و مسابقهٔ آزاد را ممکن میساخت، به مردمان باجرأت امکان می بخشید به آزمایشهائی دست زنند که در نظر بیشتر مردمان بیهوده و ناممکن می نمود. در ایسن راه، اولا «اعتبار» به یاری آنان می رسید و چنان مبالغی در اختیار مردمان قابل نهاده می شد که پیشتر، ثروتمندان هم نمی توانستند به آن مبالغ دستیابند. در ثانی سازمان کار: رابطهٔ روشن کارفرما به کارگران آزاد، که برای هرکاری در دسترس بودند، و مزد ثابتشان با قرارداد از پیش معین می شد و کارفرما می توانست میزان هزینهٔ خود را پیش بینی کند. اما هر دو آنها مستلزم حقوق و قوانینی بود که تکلیف هرکس را معین کند و ضامن اجرای قراردادها باشد.

بدیسنسان در باخترزمین نبرد فنسی اقتصادی کارف رمسایان قسرن نوزدهم آغاز شد و بر اثر آن، کار دستی که از روز گاران باستان تا آن زمان ادامه یافته بود، جز در رشته های اندکی که هنوز چشم پوشیدنی نبود، از میان رفت، و هرکسی که کارش از نظر فنی بی فایده بود ناچار شد دست از کار بکشد. درست است که گاه بهترین اندیشه ها هم بی نتیجه ماند، ولی از سوی دیگر نتایج و موفقیتهای عظیم بدست آمد. در این جسریان هر که عقب ماند، یا ورشکسته شد یا به خدمتش پایان داده شد، و بدین سان در هر رشته «انتخاب بهتریسن» که معیارش موفقیت بود صورت گرفت و لااقل در آغاز این جنبش آفرینش و تولید، تنها مردمان توانای کاردان توانستند موقعیت خود را نگاه دارند.

بنا بر این در پیدائی دنیای تازهٔ فنی سه عامل در کار بود که با هم

پیوندی ناگسستنی داشتند: دانش طبیعی، روحیهٔ اختراع، سازمان کار. این سه عامل در خردگرائی مشترك بودند. هیچ یك بتنهائی نمی توانست به فن جدید تحقق بخشد. هریك منشأ خاصی داشت و از این رو سبب بسروز مسائلی شد که راه خاص خود را می رفت:

۱. دانش طبیعی، دنیای خاص خود را بی توجه به فن پدیدمی آورد. پارهای از کشفهای خارق العادهٔ دانش طبیعی لااقل مدتی از نظر فن دور می ماند و بسیاری از آنها هیچ گاه توجه فن را جلب نمی کند. حسی کشفهائی را که فی نفسه برای فن قابل استفاده اند بسادگی نمی توان بکار گرفت، بلکه اندیشهٔ فنی تازه ای لازم است تا آنها را سودمند سازد. مثلا تلگراف را نخستین بار «مورس» ساخت. میان علم و فن رابطه ای قابل پیش بینی و جود ندارد.

۷. روحیه اختراع، بی علم جدید هم می تواند کارهای حیرت آوری بکند. چیزهائی که اقوام بدوی ساخته اند _ مثلاً بومرنگ¹ _ اعجابانگیز است. چینیان اختراعهای بسیار کرده اند (مانند چینی، لعاب، ابریشم، کاغذ، چاپ، قطب نما، باروت). ولی این واقعیت هم که همان اقوام قرنهای دراز در نحوهٔ کار پررنج سنتی تغییری نداده و از ساده ترین اختراعهای مکانیکی سود نجسته اند، حیرت آور است، چنانکه گوئی بی فکری فراگیری آدمیان را با زنجیر به کارهای کم نتیجه و نامناسب بسته بوده است. طی یك قرن و نیم اخیر در همهٔ رشته ها اختراعهائی شده است که در قرنهای گذشته هم امکانشان فراهم بود و هیچ نیازی به دانش طبیعی تازه نداشت، مانند بخاری، وسایل گرم کنندهٔ مرکزی، لوازم آشپزخانه، بسیاری از لوازم خانگی، آلات طبی، مثل آئینهٔ مخصوص برای معاینهٔ چشم. پارهای از اختراعات هم هرچند در پرتو علوم تازه پدید آمده اند، ولی نتایجی را که امروز از آنها گرفته می شود با وسایس سنتی پیشین هم می نتایجی را که امروز از آنها گرفته می شود با وسایسل سنتی پیشین هم می شد بدست آورد، مانند بسیاری از موارد مبارزه با بیماریهای مسری، عمل جراحی با بیهوشی و جلو گیری از عفونت در معالجه های طبی. سکون و جراحی با بیهوشی و جلو گیری از عفونت در معالجه های طبی. سکون و

Bumerang . ۱ چوب کجی است که چون به سوی هدفسی انسداختهشود، اگر به هدف اصابت نکند به پرتاب کننده برمی گردد. ـم.

بی فکری سنتی که سبب تحمل صبورانهٔ ناملایمات مسی شد در پرتسو پیدائی روحیهٔ اختراع در زمان ما ناپدید شده است.

یکی از ویژگیهای دوران جدید، اختراع مسرتب و از روی نقشه است. امروز چنین نیست که اینجا و آنجا کسانی بر حسب اتفاق چیزهائی اختراع کنند، بلکه اختراعهای فنی تابع جریان جنبشی خاص هستند، جنبشی که کسان بیشماری در آن شرکت دارند. گاه پیش میآید که چند اختراع اساسی سبب پیدائی جنبش تازهای میشود. ولی بیشتر اختراعات در واقع تحول و تکمیل اختراعهای موجود است و به منظور بهتسرساختن آنها یا استفادهٔ بیشتر از آنها صورت میگیرد. همه چیز بینام شدهاست، و کارفرما در کار جمع گم میشود. بدینسان مثلاً شکل کامل و امروزی دوچرخه و اتومبیل، در زمانی نسبتاً کوتاه پدید آمدهاست.

آنچه از نظر فنی سودمند است بضرورت باید از لحاظ اقتصادی هم سودمند باشد. ولی روحیهٔ اختراع، خصود را از ایس ضرورت بسرکنار نگاه داشته است و هدفش پدید آوردن دنیای دومی است. با اینهمه نشایج آن تنها بدان اندازه به مرحلهٔ تحقق درمییآید که یا در میدان رقابت آزاد مفید فایدهٔ اقتصادی باشد و یا اراده ای که بسر قدرت استبدادی متکی است زمینهٔ تحقق آن را مهیا سازد.

س. سازمان کار، به صورت مسألهای اجتماعی و سیاسی درآمدهاست. چون تولید تنها به کالاهای تفریحی نظر ندارد، بلکه کالاهای مورد نیاز روزانهٔ تودهٔ مردم را نیز به وسیلهٔ مساشین پدید مسی آورد؛ از این رو بیشتر مردمان ناچار در این جسریان تولید شرکت می جویند و بسه صورت عضوی از ماشین درمی آیند. وقتی که تقریباً همهٔ آدمیسان اعضای جریسان کار فنی گردیدند، سازمان کار مسألهای می شود که بیا خود انسانیت ارتباط دارد. چون هدف نهائی برای انسان، خود انسان است نه فن، و از آنجسا که فن باید در خسمت انسان قرار گیرد نه انسان در خدمت فن، پس فنون جدید سبب پیدائی جریسان اجتماعی سیاسی می گردند و این جریان بدانجا می سبب پیدائی جریسان اجتماعی سیاسی می گردند و این جریان بدانجا می شود. گردیده است، برای معکوس ساختن این وضع قد برمی افسرازد و خسواهان رهائی خود از این تابعیت می شود.

برای دریافتن معنی این خواستاری، لازم است نظری به ماهیت کار بیفکنیم، و نخست ماهیت کار را به طور کلی و سپس تحولی را که فسن در آن پدید آوردهاست بررسی کنیم.

ب. ماهیت کار

هرچه از راه فن تحقق مییابد همواره مستلیزم کار است؛ و هر جاکه آدمی کار میکند، از فن سود میجوید. نسوع فن، نحسوهٔ کار را معیسن می کند، و تغییر فن سبب تغییر نحوهٔ کار می شود. دگرگونی بنیادی فن ناچار به دگرگونی بنیادی نحوهٔ کار می انجامد.

دگرگونیسی که در قسرن نسوزدهم روی داد هم فسن را بسه صورت مسألهای درآورد و هم کار را. پیشتر این دو موضوع هرگز بدین گستردگی و با این عمق مورد بحث قرار نگرفتهبود.

نخست میخواهیم ببینیم کار، بخودی خـود، چیست و چـه بـوده است. زیرا فقط به یاری این معیار میتوانیــم وضع خاص کار را در دنیای تازهٔ فنی دریابیم.

١. تعريف كار

کار را سه گونه میتوان تعریف کرد:

کار، کار بدنی است.

كار، عملي است از روى نقشه.

کار، ماهیت بنیادی آدمی است در برابر حیوان: آدمی دنیای خود را خود پدید می آورد.

نخست: کار، کار بـدنـی است. کار، تـلاشکـردن و زحمتکشیدن است: کار عضلانـی سبب خستگـی و از پای درآمـدن است. بدیـن معنی حیوان نیز مانند آدمی کار میکند.

دوم: کار، عمل از روی نقشه است؛ عملی است خواسته و دانسته، و برای رسیدن به هدف. تلاش و زحمت، خواسته و دانسته تحمل میشود برای بچنگ آوردن وسایلی به منظور برآوردن نیازها. ایسن خاصیت کار، خود مایهٔ جدائی آدمی از حیوان است؛ حیوان نیازهای خود را بیواسطه،

و به وسیلهٔ طبیعت برمسی آورد، و آنچه را لازم دارد آماده مسی یابد. ولی آدمی خواسته و دانسته اشیائی را وسیله قرار می دهد و تنها از ایس راه نیازهای خود را برمی آورد. این وسیله قراردادن از طسریق کار انجام می گیرد. البت آدمی مواد اولیه را در طبیعت می یابد، ولی این مسواد نسه بدانسان که در طبیعت یافته مسی شود، بلکه حاصلی که آدمسی پس از کار کردن بر آن بدست می آورد، به کار رفع نیازهایش می خورد.

میل حیوان سبب می شود که موادی که حیدوان در طبیعت مسی یابد خورده شود و از میان برود؛ ولی کار، افزار پدید می آورد و سبب پیدائی اشیاء ماندنی و کالا و اثر می شود. ساختن افزار نخستین چیزی است که آدمی را از ارتباط مستقیم با طبیعت دور می سازد، و نمی گذارد آنچه در طبیعت یافته شده است نابود گردد، بلکه شکل آن را دگرگون می کند.

توانائی و استعداد طبیعی برای کار کافی نیست، بلکه هر فرد نـاچار است قواعد عمومی کارکردن را بیاموزد و تنهـا پس از آموختن آن قواعد به کارکردن توانا میشود.

کار، هم کار بدنی است و هم کار روحی و ذهنی. کار روحی دشوارتر از کار بدنی است، و کاری که تمرین شده باشد و آنگاه تقریباً به نحو ندانسته انجام داده شود بمراتب آسانتر است. ما به کاری که دقت و اندیشه لازم ندارد بیشتر رغبت می کنیم تا به کار اثر آفرین، و از کار روحی به کار بدنی می گریزیم. در روزهائی که مرد دانشمند تسوانائی اشتغال به پژوهش را ندارد، بآسانی می تواند برای پرسشهائی که از او شده است پاسخ بنویسد.

سوم: کار، عمل بنیادی آدمی است، و دنیائسی را که در طبیعت وجود دارد به صورت دنیای انسانی درمیآورد. محیط آدمی دنیائی است که آدمیان به نحو مشترك و از طریق کار عمدی یا غیرعمدی پدید آوردهاند: به عبارت دیگر دنیائی که آدمیان در آن زندگی می کننداز طریق کار مشترك آنان بوجود می آید، و این کار مشترك همواره مستلزم تقسیم کار و سازمان کار است.

تقسیم کار: هرکس، به هر کاری توانا نیست، بلکه هر کار، استعداد و توانائی خاصی میخواهد. کسی که در کاری خاص تمرین و ممارست

کردهاست، می تواند کالائی را که نتیجهٔ آن کار است بهتر و بیشتر از کسانی بسازد که از آن تمرین بی بهرهاند. علاوه بسراین، همه کس مسواد و وسایل لازم برای همهٔ کارها را در اختیار ندارد. از ایسنرو تقسیم کار در جامعه اجتنابناپذیر می شود زیرا کار انواع و اقسام بیشمار دارد.

بر حسب نسوع کار، اصناف مختلف کارگران با هم فسرق مییابند: هر صنف تربیتی خاص، رسوم و عادات خاص، طرز فکر خاص، و افتخارات خساص دارد: دهقانسان، پیشهوران، بسازرگانان و غیره. بدینسان بستگی خاصی به نوع کار پدید میآید.

سازمان کار: تقسیم کار، همکاری ایجاب می کند. من تنها هنگامی می توانم کار خاص خود را به نحوی معنی دار انجام دهم که عضو جامعهای باشم که در آن کار هرکس برای کار دیگران سودمند باشد. معنسی و فایدهٔ کار ناشی از سازمان کار است.

سازمان کار، گاه بخودی خود و بسینقشه و بسرنامهٔ قبلسی به اقتضای بازار پدید مسیآید و گاه از روی نقشه و بسرنامه از راه تقسیم کردن کارها. بدینسان جامعهها بر دو نوع تقسیم میشوند: جامعههائی که سازمانشان مبتنی بر نقشه و برنامه است، و جامعههائی که بازار آزاد دارند.

چون در نتیجهٔ تقسیم کار، اشیاء مصرفی صورت کالا می یابد، کالاها را یا باید با کالاهای دیگر معاوضه کرد، یا در بازار به معرض فروش نهاد یا میان افراد تقسیم کرد. از این رو لازم می آید معیاری برای ارزش، که جنبهٔ مطلق داشته باشد، بوجود آید. این معیار پول نامیده می شود. ارزش کالا به معیار پول، یا آزادانه و به سبب جریان بازار معین می شود و یا از روی برنامه ای خاص و به دستور دولت.

امروز مسلم است که نوع کار و تقسیـم آن، سازمـان جامعه و همهٔ شؤون زندگی انسان را در آن، تعیین میکند. هگل این واقعیت را دریافته است و مـارکس و انگلس به همهٔ جـزئیـات آن واقف گردیـده و آنهـا را تشریح کردهاند.

برای روشن ساختن حدود این ارتباط و پیبردن بـه اینکه اسباب و عوامل دیگر، مانند عـوامل مذهبـی و سیاسی، تا چه حد در آن مـؤثرند، پژوهش جامعهشناسی و تاریخی خاصی لازم است.

مبالغه دربارهٔ این ارتباط و ادعای اینکه جز آن هیسچ عامل دیگری در جریان تاریخ آدمی دخیسل نبودهاست، بیگمان کار نسادرستی است. ولی رواج این ادعا از زمان مارکس و انگلس بدیسن علت است که ایسن ارتباط در عصر میا بمراتب بیشتر و بـزرگتر از گذشته است و از این رو اهمیت محسوسی یافتهاست.

بی گمان تقسیم کار و سازمان کار خصوصیات بنیادی جامعهٔ کنونی ما هستند، ولی با اینهمه برای آگاهی همهٔ مردمان کارکننده هنوز مهمترین مطلب این است که چه کارکرده مسی شود، هدف و معنیی آن کار چیست، و انسان کارکن آن هدف و معنی را در آگاهی خود چگونه تلقی مسیکند. هنگام بعث دربارهٔ این سؤالها، این نکته بدیهی انگاشته می شود که نیازهای انسانی و خوراك و پوشاك و مسکن و غیره تعیین کنندهٔ نوع و میزان کار است. این سخن بی گمان درست است، ولی کافی نیست.

رغبت به کار، اگر تنها رغبت بکار انداختن عضلات و سود جستن از کاردانی نباشد، ناشی از این آگاهی است که میخواهیم در پدید آوردن محیط زندگیمان شریك باشیم. کسی که کار می کند، در محصولی که پدید می آورد تصویر خود را می بیند و بدینسان بر خود آگاه می گردد؛ و زندگی مشترك در محیطی که با اشتراك و همکاری پدید آمدهاست، و بهتر ساختن آنچه هست، بر نشاطش می افزاید.

ولی دامنهٔ کار بسیار فراختر از این می تواند بود. هگل سخن از «کار مذهبی» می گوید «که حاصلش تسوجه به خداست و این توجه بسرای هدف نهائی خاصی نیست... این کار، عبادت است... خود ایسن کار که همواره از نو انجام مسی گیرد هدفسی جیز خودش نسدارد و از اینرو هر گز پایان نمسی یابد...» این گونه کار «از کار بدنسی و رقص گرفته تا پدیسد آوردن ساختمانهای منذهبی عظیم... نسوعی قربانسی دادن است.. خسود فعالیت به طور کلی، نوعی دادن و صرف نظر کردن است، ولی نه به معنی صرف نظر کردن از چیزی خارجی، بلکه به معنی چشم پوشیدن از ذهنیت درونسی... در هر ساختین و تسولید کردن، قربانسی دادن عملسی است روحی و تلاشی است روحی و تلاشی است روحی و در تصور زنده است، نگاه می دارد و در بیرون آثاری برای جهان بینی پدید می آورد.»

هگل بدینسان به امکانهای معنی کار، که امروز تقریباً فراموش شده اند، اشاره می کند. تقسیم کردن محتوای این کار به برآوردن نیازهای حیاتی و تبولید محصولات «لوکس»، عملی سطحی است. دامنهٔ معنی کار به مراتب فراختر از این است. آنچه از این نظر «لوکس» خوانده می شود یعنی چیزهائی که برای ادامهٔ حیات ضروری نیستند ـ شامل امور بنیادی نیز می باشد: اینکه آدمی چگونه دنیای خود را پدید می آورد: دنیائی که آدمی در آن به خودش و به خود هستی، به تعالی، و به ذات خاص خود، آگاه می گردد.

آنچه دربارهٔ کار به طور کلی، به نحو اجمال می توانیم گفت، چنین است. اینك وقت آن است که ببینیم فنون (تکنیك) جدید چه نقطهٔ عطفی در کار پدیدآورده است.

٧. كار پس از نقطه عطف فن (تكنيك) جديد.

۱. تکنیک سبب صرفه جوئی در کار است. مراد ایس است که به جای میدهد. هدف تکنیك صرفه جوئی در کار است. مراد ایس است که به جای آنکه عضلهٔ انسانی بکار گرفته شود، کار به ماشین انجه م گیرد: و به جای آنکه برای ساختن هر شیء، سازنده فکر خود را بکاراندازد و خسته کند، وسایل و اسباب به طور خود کار عمل کند. هر اختراع بسزرگ سبب صرفه جوئی مداوم در کار عضله و فکر است. ولی مرز فین (تکنیك) اینجاست که با تحقق یافتن فن باز هم کارهائی می ماند که آدمیان باید انجام دهند و در این موارد فن نمی تواند جهای انسان را بگیرد. علاوه بر این باید کارهای تازهای کرده شود که پیش از فن وجود نداشت. مهاشینها باید پشت سر هم ساخته شوند. پس از آنکه ماشینها ساخته شدند و موجودات باید کارهای تازهای کرده شود که پیش از بکاراندازند، از آنها مراقبت نمایند و آنها را تعمیر کنند. به علاوه، مواد اولیه باید آماده شود. بدینسان کار و آنها را تعمیر کنند. به علاوه، مواد اولیه باید آماده شود. بدینسان کار دگرگون می شود ولی خود آن از میان نمی رود. کارهای مشقت آور پیشین دگرگون می شود ولی خود آن از میان نمی رود. کارهای مشقت آور پیشین به جای خود می مانند و فن نمی تواند انسان را از آنها رهائی بخشد.

پس فن از یكسو كار را آسان میكند، ولىي از سوى دیگر امكانــات

تولید تازهای با خود می آورد و نیازهای دیگری برمی انگیزد، و با افزایش نیازها کارهای تازه ضرورت می یابد. از این گذشته فسن سلاحهای جنگسی تازه پدیدمی آورد و ویرانیهای بیشتری را سبب مسی شود و مسردمان را مجبور می کند که همه چیز را از سر آغاز کنند و لزوم ساختن و تعمیر کردن آنچه ویران شده است ضرورت کار را تا بینهایت گسترش می دهد.

در اینکه فن کار را کمتر و آسانتر کردهباشد، با توجه به کیفیت کنونی زندگی ما، به قدری تردید هست که بهتر است بگوئیم آدمی به سبب فن ناچار شدهاست بمراتب بیشتر از پیش کوشش و تلاش کند و همهٔ نیروی خود را تا آخرین نفس بکاراندازد. به هر حال فن جدید فعلا کار کسانی راکه به نحوی از انحا در تحقق آن شریکند بیشتر ساخته است. با اینهمه در فن جدید این اصل نهفته است که با تحقق آن کار بدنی خسته کننده و فرساینده کمتر و آسانتر شود، و این انتظار که آدمی در پرتو فین فراغت و آزادی بیشتری برای شکوفاساختن امکانات خود بدست آورد، هنوز به جای خود باقی است.

γ. فن (تکنیک)، کار را دگرگون میکند: عظمت آفرینش اختراع، و به کار گرفتن حاصل اندیشهٔ مخترعان که عملی بکلی عاری از آفرینش است، روبروی همدیگر قرار دارند. اختراع نتیجهٔ فراغت و اندیشیدن و پایداری است، در حالی که به کار گرفتن اختراع تنها مستلزم کار تکراری و تابعیت و دقت است.

در کاری که به منظور بهرهبرداری از اختراع صورت می گیرد دقت و مراقبت لازم است تا ماشین به نحو احسن بکار گرفته شود. بدینان حالت درونی کسی که با ماشین سروکار دارد به نظم و دقت و تفکر می گراید: رغبت خاصی به فعالیت و کاردانی، و حتی نوعی عشق به ماشین پدید می آید. اینها جنبهٔ مثبت کار فنی است. جنبهٔ منفی اینجاست که کار برای بیشتر کار گران یکنواخت و «خودکار» می شود، زیرا اینان ناچارند تمام مدت کار را به تکرار دائمی یك عمل بگذرانند که برایشان حاصلی جز خستگی ندارد و فقط کسانی ممکن است این گونه کار را بار گرانی احساس نکنند که خود طبعی افسرده و بیحرکت دارند.

دگرگونیی را کـه جهش از ابىزارهای سنتی به ماشین، در کار پدید

می آورد، همکل دریافته است. نخست پیشرفت عظیمی روی می دهد: ابزار سنتی آلت بیحرکتی است که من تنها به ظاهر از آن یاری مسی جسویم، در حالی که من خود نیز به صورت آلت در می آیسم: زیرا نیروی کار از خود من است. ولی ماشین افزار مستقلی است و به «فرمان» انسان کار می کند و بدین سان انسان به یاری ماشین طبیعت را می فریبد.

ولی انتقام این فریب بزودی از فریبنده گرفته می شود: «آدمی با اینکه طبیعت را با ماشین دگر گون می کند ضرورت کارکردن را از میان نمی برد... بلکه کار خود را از طبیعت دور می سازد و همچون موجودی زنده با طبیعت روبرو نمی شود... کاری که برایش باقسی می ماند کاری ماشینی می شود، و هرچه کارش ماشینیتر شود، ارزشش کمتر می گردد و از این رو ناچار می شود به همان اندازه بیشتر کار کند.» «کار بی جانتر می شود... استادی فرد، بسیار محدودتر می گردد و آگاهی کار گر کار خانه سرانجام به حد افسردگی و سکون تنزل می یابد. ارتباط نبوع کار با انبوه نیازها، بکلی مبهم و نامرئی می گردد، چنانکه بسا پیش می آید که فعل و انفعالی بسیار دور، کار طبقهای از آدمیان را که به یاری آن رفع احتیاج می کنند، ناگهان متوقف و غیرقابل استفاده می سازد.»

س. فن (تکنیک) مستلزم سازمان بزرگ است: به مقاصد فه نمی فقط در کارخانههای نسبتاً بزرگ می توان با هزینهٔ مناسب تحقق بخشید، و بزرگی سازمان بسته به نوع تولید است. پرسشی که اینجا پیش می آید این است که سازمانهای بزرگ تا چه حد می توانند بدون انحصار، و در بازار آزاد، به نحو سود آور کار بکنند و گسترش بیابند، و تا چه حد می توان تأسیس کارخانه ای جهانی را تصور کرد که در آن، میان همهٔ رشته ها چنان تناسبی برقرار باشد که از هر نوع کالا نه بیش از میزان احتیاج تولید شود و نه کمتر از آن.

به هرحال، فرد وابسته به سازمانهای بزرگ است و وابسته به جائی که در آن سازمانها دارد. همچنان که در آن سازمانها کار فرد مایهٔ نشاطی برای او نمی تواند بود، آزادی فردی در بارهٔ دارابودن افزارهای شخصی و تولید کالا بسرای سفارشهای شخصی از میان مسیرود. بیشتر مسردمان اصلاً از معنی و هدف کاری که می کنند بی خبر می مانند و معیارهای انسانی

دیگر بکارنمیآیند.

وابستگی مضاعف انسان به ماشین و به سازمان کار، که خود ماشین دیگری است، ایس نتیجه را ببار مسیآورد که خود انسان جزئی از ماشین می گردد. در این میان مخترعان و سازمان دهندگان واحدها استثناهای نادری هستند که هنوز مشغول ماشین ساختند در حالی که هنر روز عدهٔ بیشتری از آدمیان ناچار به اجزای ماشین تبدیل می شوند.

ولی کار فن به دگرگون ساختن مواد طبیعی منحصر نمی ساند، بلکه تمام زندگی آدمی را در برمی گیرد و بسه ادارهٔ همهٔ امور و به سیاست نیز سرایت میکند، و حتی بازی و تفریح هم از آن بـرکنار نمیماند و تنها در صورتی لذت بخش می شود که حالت آدامهٔ شکل زندگی عادی را بیذیرد، نه رغبت شخصی به ساختن و آفریدن. در اوقات فراغت هم آدمــی نمیدانــد چه بکند مگر آنکه مشغولیتی سازمانیافته برایش فیراهـم شود یا به منظور استراحت و رفع خستگی خود را تسلیم نوعی بیهوشی و خوابرفتگی کند. کیفیت زندگی انسان را، که جزئی از ماشین شده است، با مقایسه با چگونگی زندگی در زمانهای گذشته، می تـوان روشن دید: انسان ریشه کن می شود، قرارگاه و وطن را از دست می دهد و در جنائی کنه در کنار ماشین برایش معین می کنند قرارمی گیرد، در حالی که حتی خانه و باغچهای که در اختیارش نهادهمی شود نبوعی ماشین است که زود فرسوده می گردد، هر دم قابل تعویض است، نه محیط و خانهای بسه معنی راستین کــه جنبهٔ یگانگی داشته باشد. کرهٔ زمین صورت کارخانه مییابد. افق زندگی آدمی در مورّد گذشته و آینده فوقالعاده تنگ میشود. سنت و هـدف نهائــی از دست میرود و انسان تنها در زمان حال زندگی میکند. ولی ایسن زمان حال هر چه کمتر بر پایهٔ خاطرات گذشته متکمی باشد و هـر چـه از حیث شتاب آمیز در می آید و پشت سر تلاش، خستگی روی می آورد، در حالسی که هر دو ناآگاهانهاند. در حال خستگی هم، رغبتی برای هیچچیز نمیماند، جز احتیاج به لذت و تهییج اعصاب. در این حال آدمی یا در سینما زندگی می کند یا در حال روزنامه خوانسدن و خبر شنیدن است. کثرت محصولات مصرفی سبب تکثیر فوق العادهٔ انسانها می شود و بدین سان در زمانی کوتاه

تعداد آدمیان چند برابر می گردد.

این واقعیت را که آدمیان به اجزای ماشینی خارقالعاده تبدیل می شوند از اینجا می توان دریافت که برای شناختن آنان روشی به نام «تست» بکارمی رود. با این روش خصوصیاتی را که در هر فرد به گونهای دیگر است می آزمایند و به وسیلهٔ اعداد و ارقام انسانها را طبقه بندی می کنند و به گروهها و انواع تقسیم می نمایند. البته آدمی بدین روش اعتراض می کند و نمی خواهد تبدیل به «مواد اولیه»ای شود که هر دم قابل تعویض است. ولی جریان امدور در همهٔ جهان مستلزم ایدن گونه تقسیم و انتخاب فنی است. نکته اینجاست که انتخاب کنندگان را که انتخاب کنندگان را که انتخاب می کند؟ خود انتخاب کننده هم جزئی از ماشین است، و به کار بردن اسبابها و اندازه گیریها همه صورت ماشینی دارد.

آگاهی اسارت آدمی را در میان چرخهای ماشین بیگانه با طبیعت انسانی، ستوانی بیست و دو ساله از نیروی هوائی امریکا، کسه به سبب انجام مأموریتی فوق العاده با هواپیمای بمب افکن، استحقاق بالاترین جایزه را یافته بود، هنگام دریافت جایزه چنین بیان کسرد: من چسرخسی هستم در ماشین دوزخی بزرگی. هرچه در این باره بیشتر می اندیشم چنین می نمایسد که از هنگامی که زائیده شده ام هر روز چرخ ماشین دیگری بوده ام. هسر وقت خواستم به میل خود کاری بکنم، چیزی پیشم آمد که بسیار بزرگتر از من بود و مرا به جائی دیگر راند و در محلی دیگر جای داد. البته این وضع برای من مطبوع نیست، ولی چنین است که گفتم.

ج. ارزیابی کار و فن (تکنیك)

ارزیابی کار

از روزگاران قدیم کار را به انواع گوناگون ارزیابسی کسردهانسد.
یونانیان همهٔ کارهای بدنسی را حقیر می شمردند و لایس آزادمسردان نمی
دانستند: انسان راستین طبیعت اشرافسی دارد، کار نمی کند، فسراغت دارد،
به سیاست می پردازد، سرگرم مسابقه است، به جنگ می رود و آثار معنوی
می آفسریند. یهودیسان و مسیحیان کار را کیفرگناه مسی دانستند: آدمسی از
بهشت رانده شده است، جنرای گناه خود را مسی کشد، و مجبور است نسان

روزانهاش را با عرق جبین به دست آورد. پاسکال گامی فراتر مسی نهد: کار تنها بار دوش آدمی نیست، بلکه او را از ادای وظیفهٔ راستین انسانی باز می دارد. کار نشان می دهد که مشغولیتهای جهانی چه اندازه تهی است، و فقط نمودی است از فعالیت راستین، حواس را پریشان می کند و وظیفهٔ واقعی را از نظر دور می دارد. پروتستانها کار را برکتی بزرگ می شمارند: میلتون رانده شدن از بهشت را سعادتی برای انسان می داند: آدم و حوا زود اشکهایشان را خشك کردند:

جهان بزرگ و فراخ در برابرشان بود، که میتوانستند قرارگاهی در آن بگزینند و سرنوشت الهی راهبرشان بود.

میکائیل به آدم می گوید:

اکنون دانش را با کار توأم کن

آنگاه به ترك بهشت بیرغبت نخواهی بود:

تو در درون خود مایهٔ سعادت بزرگتری داری.

در نظر پیروان کالون موفقیت در کار نشانهٔ برگزیدگی از سوی خدا بود. مفهوم تکلیف در مصورد شغل دنیوی که حاصل اعتقاد مذهبی بود، بعدها بدون مذهب هم به اعتبار خود باقی ماند. رغبت به کار و برکت کار و شرف کار که معیار ارج آدمی شمردهمی شود ناشی از همان اعتقادهاست، همچنین است این قاعده که «هر که کار نمی کند نباید بخورد» یا این دستور که می گوید «کار بکن و درمانده مشو».

در دنیای جدید لزوم و اهمیت کار قبول عامه یافتهاست. ولی وقتی که کاز نشانهٔ حیثیت انسانی و علامت برتری آدمای بر دیگر ماوجودات تلقی گردید، معلوم شد که دارای دو جنبه است: یك جنبه را در آرمان انسان کارکننده انسان علاقهمند به کار میتوان یافت، و جنبهٔ دیگر را در تصویر کار متوسط واقعی، که سبب میشود آدمی تحت تأثیر نحوهٔ کار و نظام کار نسبت به خود بیگانه گردد.

این دوجنبهای بسودن کار، منشأ جنبشی است که میخسواهد دنیا را

دگرگون کند تا آدمی بتواند راه درست کارکردن را بیابد و تمام دنیای خود را خود پدیدآورد، و نحوهٔ نادرست کارکردن را که سبب بیگانگی او نسبت به خود، و علت استثمار اوست، پشت سر بنهد. معیار در اینجا سخن هگل است: «این خود حق بینهایت آدمی است که کار و فعالیتش مایهٔ خرسندیش باشد.»

مسألهٔ ارتباط کار با حیثیت انسان و با حق و وظیفهٔ او، اگر فقط کاری واحد مورد نظر باشد، به وجه گمراه کنندهای سهل مینماید. کار، برحسب نحوههای گوناگون کارکردن، اهمیت و اعتبار پارهای کارهای خاص، اندازهٔ شرکت در بهرهبرداری از نتایج و حاصل کار، سازمانهای کار، نحوهٔ ادارهٔ آن سازمانها، کیفیت امر و اطاعت، و نحوهٔ رابطهٔ کارکنان با یکدیگر، انواع و اقسام بیشمار دارد.

از این رو وظایف مربوط به دگرگون ساختن نحوهٔ کار را به منظور انطباق آن با حیثیت انسانی، نه میتوان در اصلی واحد خلاصه کرد و نه میتوان از راهـی واحد به آنهـا رسید. وظایفـی که در این بـاره شناخته شده اند چنین است:

دگرگون ساختن نحوهٔ کار تحت شرایط مادی و معین، تــا کار بــا شأن آدمی سازگار گردد؛

دگرگـون ساختن سازمـان کار، بـدیــن منظـور که کیفیت سلسلهٔ مراتب آمر و مأمور با آزادی انسانی سازگار شود؛

دگرگون ساختن جامعه، بـرای اینکه تقسیم کالاهـای حاصل کار به نحو عادلانه صورت گیرد و ارج و اعتبار انسان، خواه بر حسب ارزش نتیجهٔ کارش، و خواه به عنوان انسان به طور کلی، تأمین شود.

همهٔ این مسائل اولینبار به سبب دگرگونی نحوهٔ کار و شکل زندگی که حاصل فن است، به میان آمده است. ارزیابی کار جدید از ارزیابی فن جدید تفکیك پذیر نیست. بار کار به طور کلی، به واسطهٔ فن جدید سنگینی تازه ای یافته است، ولی در عین حال امکانهای تازه ای در راه آن قراردارد.

ارزیابی فن (تکنیك) جدید

صد سال است که فن گاه ستوده میشود، گاه تحقیسر مسیشود و گاه

وحشت برمیانگیزد.

در قسرن نوزدهم از یك سو مخترعان با شتاب تمام مشغول آفریدن بودند و از سوی دیگر كارگران خشمگین، ماشینها را می شکستند و ویران می كردند.

در نخستین اشتیاقی که به فن پیدا شد معنائی هست که تاکنون به اعتبار خود باقی است و «دساور» با ایس عبارات اشارهای به آن دارد: «اندیشهٔ شکلدادن به محیط انسانی به یاری اختراعاتی که تسوسط انسان صورت می پذیرد: انسانی که به عنوان تصویر خدا انسدیشههای آفسرینش ابدی را کشف می کند و طبیعتی دیگر می آفریند.» بنا بر این نظریه، «روح فن» تنها جنبهٔ وسیله ندارد، بلکه تحقق فراگیر محیط حقیقی آدمی است. در پرتو فن دنیائی مستقل پدید می آید. فن تنها هستی ظاهری نیست، بلکه تحقق یافتن حوزهٔ زندگی معنوی است. طرفداران ایس عقیده، که نشانهٔ عشق و اشتیاق به فن جدید است، نمی تسوانند بپذیرند که «نیروی فسن که عشق و اشتیاق به فن جدید است، نمی تسوانند بپذیرند که «نیروی فسن که دنیا را دگرگون می کند جز وسیله ای برای هدفهای عاریتی نیست».

اگر سخن دساور میوافق حقیقت باشد، پس باید گفت امیروز روح فن در حال پدیدآوردن محیط تازهای است بکلی غیر از آنچه به دست آدمی ساخته شده است. این محیط تازه در زمان بحرانی کنونی که زمان از هم پاشیدن سنتهای کهنه است شکل خود را نیافته، بلکه هنوز در میرحلهٔ جوانهزدن است در حالی که همه چیز در این زمان انتقال و انقلاب به صورت آشفتگی و ویرانی نمودار است. ممکن است در فن جدید اندیشهٔ محیط انسانی تیازه ای نهفته باشد. شاید تحول و شکفتگی فن بی حد و مرز نیست بلکه روی به مرحله ای نهائی دارد که خود نوعی تحقق زیربنای مادی هستی انسانی خواهد بود.

در برابر ایس نظریه، عقیدهٔ دیگری هست: راه فسن راه آزادی از طبیعت از طریق چیرگی بر طبیعت نیست، بلکه سرانجام آن، ویرانی طبیعت و نابودی خود آدمی است. پایان ایس پیشرفت مداوم که در هر گام با کشتن موجودات زنده همراه است جز ویرانی و نابودی کامل نمی تواند بود. وحشتی که از آغاز در برابر فسن به مردمان بررگ دست داده است ناشی از پیش بینی این حقیقت بوده است.

در برابسر این دو عقیدهٔ یکطرفه، نظریهٔ سومی هست که مدعی بی طرفی فن است: فن بخودی خود نه نیك است و نه بد؛ آن را هم در راه نیك می توان بکاربرد و هم در راه بد. در خود آن هیچ اندیشهای نهفته نیست، نه اندیشهٔ کمال و نه اندیشهٔ ویرانگر شیطانی. هر دو آنها از منشأ انسانی دیگری می آیند که فن هم معنی خود را از آن می گیرد.

امروز چنین می نماید که در اروپا آن اشتیاق نخستین بسه فن تقریباً خاموش شده است بی آنکه روحیهٔ اختراع به سستی گرائیده باشد. رغبت و نشاط کودکانه و خطرناك در برابر فن از میان رفته، یا به مردان ابتدائسی و ساده دلی منتقل شده است که تازه با فن آشنائی یافته اند.

ولیی در راه عصر فین که هیدف و پایانش هنوز نیاپیداست در حال حیاضر از هیم پاشیدنها و بهم برآمدنهای مبهمی روی مییدهد که می خواهم تشریحشان کنم.

۱. دوری از طبیعت، و نزدیکی تازه به طبیعت

آدمی از محیط «طبیعی» خود کنده میشود. وی نخستین گام را برای «انسان شدن»، از راه «اهلی کردن» خویش برداشتهبود، و محیط زیستی که برای خود پدیدآورده بود تا صد سال پیش، به صورت محیط زیست واقعی، که تحولش قابل پیشبینی بود، باقی ماندهبود.

اکنون محیطزیست تازهای پدید آمدهاست و در این محیطزیست باید بنحوی از انحا «محیط زیست طبیعی» تازهای ـ البته بـه صورت وابسته و نسبی ـ با آگاهی دیگری برقرار شود.

در کار فنی، عامل اصلی انسان است. بــرای آگاهی آدمــی، هدف و در نتیجه ماشین، نقش اول را دارد، در حالی کــه آنچه بــه طــور طبیعی هست تحتالشعاع قــرارمی گیرد. امـا طبیعتی که فن در نظر دارد، طبیعتی مکانیکــی است، چیزی نادیدنــی است که تنها از راه پــژوهش دریـافته می شود (مانند نیروی برق) و من با آن همیشه در چارچوب محیط مکانیکی سر و کار میتوانم داشت.

هرکس نتواند دانش لازم برای سروکار یـافتن با آن چیز نادیدنـــی را بدستآورد و تنهـا به سودجوئی از آن (مثلاً به کار انداختن کلید برق یا سفر با قطار برقی) قناعت کند، اعمالی ابتدائی انجام می دهد بی آنکه بداند چه روی می دهد. بدینسان آدمیان می توانند بی هیچ ارتباطی با طبیعت از فنی که نمی شناسند و لااقل در پارهای رشته ها و استفاده کنند، حال آنکه استفاده از فن مکانیکی روزگاران گذشته به تمرین و کاردانی و توانائی بدنی احتیاج داشت.

اما طبیعتی که فن با آن سروکار دارد در بسیاری از رشته ها مستلزم نزدیکی خاصی است که متناسب با آن است. بسیاری از دستگاههای فنی توانائسی بدنسی معینی مسیخواهند: از ماشین تحریر گرفته تا اتومبیل و هواپیما. ولی ایس توانائی همیشه توانائسی یك طرفه و مربوط به قسمت خاصی از بدن است (مانند فرقی که میان دوچرخه سوار و پیادهرو وجود دارد). از این گذشته بسرای سروکار یافتن با دستگاههای فنسی به دانشی احتیاج هست، و به توانائسی استفاده از آن دانش، تا انسان بتواند در هر مورد کار درست را بسرای رسیدن به هدف انجام دهد و در صورت خرابی مورد کار درست را بسرای رسیدن به هدف انجام دهد و در صورت خرابی

بدینسان فن می تواند ما را، که در زیر سلطهٔ آن زندگی می کنیم، یا بکلی از طبیعت دور کند و به صورت کسانی درآورد که بی هیچ اندیشهای از آن سود می جویند، و یا ما را با طبیعتی نادیدنی که تنها از راه دانش می توان با آن برخورد کرد نزدیك سازد.

ولی فن ما را تنها با طبیعتی که با مقولههای فیزیکی در بارهاش پژوهش مسی کنیم نیزدیك نمی کند، بلکه به واسطهٔ فن برای ما دنیائی تازه گشوده می شود و امکانات انسانی تازهای برای زندگی در جهان، و نزدیکی تازهای با طبیعت، پدید می آید.

الف. زیبائسی دستگاههای فنسی: وسایل نقلیه، ماشینها و اسباب و آلاتسی که بسه طور فنی ساخته مسی شوند شکلسی کاملاً متناسب با نحوهٔ بهره برداری می یابند. در واقع، ساختن فنسی با پدید آمدن و شکفتن طبیعتی تازه همراه است. زیبائی دستگاهی که فن به ساختن آن مسوفق شده است، در چیست؟ این زیبائی تنها ناشی از تناسب شکل دستگاه با هدفی که برای آن ساخته شده است، نیست بلکه در تابعیت شکل از انسان است؛ همچنین در تزئینات زیادی که در واقع سبب نازیبائی می شود نیست، بلکه در آن

است که دستگاهی کاملا متناسب با هدف، نموعمی ضرورت طبیعی را عیان ممی سازد: ضرورتی که نخستین بار در مصنوع انسانی به نحو روشن پدیدار می گردد و سپس شاید در آفریده های جاندار طبیعت (مثلا در شکل بمدن جاندوران و گیاهها) نیر بازشناخته شود. ایس ضرورتها راه حلهائی است که در وجود خود اشیاء هست و در نتیجهٔ تلاش برای رسیدن به صور ابدی که از پیش معین شده است، یافته می شود.

ب. فن (تكنيك)، افق بينش آدمى را در مورد جهان توسعه مى دهد: به يارى فن پديده هاى كوچك و بزرگى كه آلات حس طبيعى از دريافتن آنها ناتو انند، ديده و محسوس مى شوند. ميكروسكوپ و دوربين دستگاههائى غير طبيعيند ولى در دنيائى نو از اسرار طبيعت را به روى ما مى گشايند. فن به آدمى اجازه مى دهد كه با استفاده از وسايل نقليه، تقريباً در همه جا باشد و اگر دولتها و جنگها و سياستها مرزها را نبندند، به همه جا برود و با ديدنيها و شنيدنيها و تجربه كردنيها، در محل وقوع آنها آشنا شود. آنچه پيشتر به طور ناقص و غلط، فقط از راه تصور و به صورت خيالى، شناخته مى شد يا اصلاً از حيطه دانش بيرون بود، در پرتو فن، و از راه تصوير و صدا، در خانه مان، در برابر حواس ما قرارداده مى شود، و ضبط صوت و فيلم وقايعى را كه روى مى دهد، ضبط مى كنند و نگاه مى دارند. امكان مشاهده و تجربه در همه رشته ها به طور اعجاب انگيزى غييتر و ظريفتر شده است.

ج. آگاهی تازهای در بارهٔ جهان پدید می آید: از هنگامی که وسایط نقلیه و وسایل خبر گیری تازه پدید آمدهاست، احساس ما در بارهٔ زمین، همه جای سیارهای را که روی آن زندگی می کنیم در برگرفتهاست. کرهٔ زمین در برابر چشم ماست و هر روز از هر نقطهٔ آن خبرهائمی می شنویم. بهم پیچیدگی نیروها و منافع گروههای گوناگون در زمین، سبب شدهاست که این سیاره در آگاهی، صورت واحد بستهای بیابد

خلاصهٔ کلام، در دنیای فین هم امکانهای تازهای بسرای بشریت هست، هم لذت خاصی در میوفقیتهای فنی، هم یاری فن به گسترش تجربهٔ آدمی دربارهٔ جهان و حاضربودن تمام کرهٔ زمین در برابر چشم، و دست یافتن به همهٔ عناصر هستی، و هم فراهمساختن زمینه برای چیرگی بر ماده، به منظور رسیدن به تجربهٔ علو. ولی همهٔ اینها امروز هنوز استثناهای

نادری هستند.

نزدیکی تازه با طبیعت و همهٔ اشیاء، علاوه بر ورزیدگی و کاردانی، خواهان توانائی انسانسی خاصی است تا آدمسی بتواند در این دنیای تازهٔ بیگانه از طبیعت، راه بیابد و به یاری نیروی بینش آنچه را حضور مستقیم ندارد، دریابد. در این طریق، روح و معنویت عامل اصلی است.

چیزی که در این دنیای تازه بآسانی مسی توان به آن رسید، فرورفتن در بیفکری است، همگامسی میان تهی با ماشین است، «خسودکاری» سطحی است، گم شدن در پریشانی است، و از دست دادن آگاهی است بنحوی که جز تهییج اعصاب چیزی باقی نماند.

۲. اشتباه در شناختن مرزهای فن

ارزیابی فن بسته به انتظاری است که از آن داریم. بسرای ارزیابی درست، باید مرزهای آن را بروشنی شناخت.

گاه دانش طبیعسی ناقص و جنزمسی سبب شده است که بسرای فسن مرزهای نادرستی پیش بینی کنند. مثلاً پنجاه سال پیش پرواز با هسواپیما و سفینهٔ هوائی ناممکن پنداشته می شد. حال آنکه در واقع نمی توان پیش بینی کرد که آدمی از راه دانش در چیرگی بر طبیعت تا چه مرحله پیش می تواند رفت. حتی در عالم خیال مسی توان چیزهائی تصور کرد که امروز ناممکن می نماید بسی آنکه مطلقاً ناممکن باشد: از استفاده از نیروی اتم بسه جای زغال و نفت گرفته تا سفینهٔ فضائی و حتی منفجر ساختن عمدی کرهٔ زمین. اگر ساختن چیزی که تا ابد در حال حرکت باشد بحق ناممکن شناخته شده است، با اینهمه یافتن منبع نیروی بی پایان، بیرون از حد امکان نیست. ولی میدان فراخ امکانات فنی نباید ما را در بارهٔ مرزهای فن بسه اشتباه افکند. مرزهای فن را باید در شرایط سلطه ناپذیر همهٔ تحققهای فنی جست و جو کرد.

۱۰. فن وسیله است و نیاز به رهبری دارد. در بهشت، فن جائی ندارد. فن آدمی را از احتیاجی که مجبورش میکند به وسیلهٔ کار حیات خدو را حفظ کند آزاد میسازد و آنگاه این امکان را به او میبخشد که فارغ از احتیاج، هستی خود را به یاری محیطزیستی که خدود پدید آوردهاست تا حدی

پیش بینی نشدنی گسترش دهد.

آفرینش فنی اختراع، در خدمت نیاز است. از ایسنرو نیاز است که اختراع را رهبری می کند، و هم بدین جهت است که هر اختراعی برحسب فایدهاش ارزیابی می شود. البته در اختراع عامل دیگری هم در کار است: اشتیاق به آفریدن دستگاه تازهای که بتواند کاری انجام دهد. مخترع می تواند با چشم پوشی از هر فایدهای، دستگاهی پدید آورد. مثلا دستگاههای خود کار دوران «باروك» و همچنین اسباب بازیهای آن زمان بدین سان پدید آمدند. ولی انتخاب اختراع بسته به سود بخشی آن است و در نتیجه رهبری آن به دست احتیاج است. مخترع نیازهای تازهای پدید نمی آورد، هر چند با بسر آوردن نیازها سبب گسترش و گوناگونی آنها می شود. هدف هر اختراع باید از پیش معلوم باشد و این مطلب در مورد می بیشتر اختراعها بدیهی است: آسانتر ساختن کار، ساختن کالاهای مصرفی، تولید هر چه بیشتر. وجود فن تنها با این گونه سودمندیها قابل توجیه است.

مرز فن اینجاست که فن از خود و برای خود نمی تواند باشد، بلکه وسیله ای است برای هدفی. بدین جهت فی دارای دو معناست: چون برای خود هدفی نمی تواند معلوم کند، پس چیزی است ماوراء خوب و بد، و به عبارت بهتر، چیزی است پیش از خوب و بد. هم مایهٔ رهائی می تواند بود و هم مایهٔ تباهی، و در برابر هر دو آنها بی طرف است، و به همین جهت نیازمند رهبری است.

آیا تناسب محیطزیست طبیعی با هستی آدمی می تواند رهبر فن باشد؟
یا خود کشف یا گسترش نیازها، می توانند فن را رهبری کنند؟ همهٔ ایسن
سؤالها به آنچه در جریان امور نامعلوم، و با اینهمه شاید معنی دار است، نظر
دارند، چنانکه گوئی نقشه ای در حال تحقق یافتن است؛ یا، می توان گفت،
که شاید شیطانی در این نقشه دست دارد. به این گونه جریان امور نامعلوم
نمی توان اعتماد کرد. رهبری فنی از خود فن بر نمی آید، بلکه باید آن
رهبری را در اخلاق آگاهانه جست و جو کرد. آدمی باید گامی به عقب
بردارد و جنبهٔ رهبری خود را باز یابد: باید در بارهٔ نیازهای خود روشن
شود، آنها را بیازماید و طبقه بندی کند.

٢. فن محدود است به مكانيسم، به جسم بيجان و همهجائي. فن تنها بــه آنيجه در حیطهٔ مکانیسم می تموانددر آید، دسترس دارد، و همواره موضوع خود را به مكانيسم تبديل مي كند و به صورت آلت و ماشين در مي آورد. با توجه به موفقیتهای بزرگ و غیرمنتظر امکانهای مکانیکی فن، چنین مهینماید که همه چیز از طریق مکانیکی امکان پذیر است. بدین سان مردمان دچار انتظار فریبندهای شدهاند و می پندارند که به همه کار توانا هستند. این گونه مطلق انگاشتن تو انبائی فن، سبب میشود آدمـی از شناختن ایـن و اقعیت غافل بماند که در هیچ کاری فن تنها کافی نیست، بلکه به چیزی غیر از فن هم نياز هست؛ هـرچند كه فن (تكنيك) شرط هـر عملي است و مكانيسم، استخوانبندی آن. ارتباط با طبیعت برای پدیدآوردن و پروردن محصولات طبیعی، یا سروکار داشتن با آدمی در مورد تربیت و ایجاد پیوند درونی، یا آفریدن آثار معنوی و روحی، و حتی خود عمل اختراع کارهائی نیستند که بتوان به یاری فن انجام داد. اعمال و وظایف روح زنده و فعال را نمی توان به عهدهٔ فن گذاشت. حتی نقاشی و شاعری و نویسندگی و کار علمی، بـــا آنکه از فن به عنوان وسیله سودمیجویند، اگر تنها بـه صورت محصولات فنی در آیند تهی و بی محتوا می شوند. مرز فن، همان محدودیت فن به اجسام بی جان است. در حوزهٔ فن، فهم آدمی که به عمل فن حکومت می کند، تنها به جسم بی جان و مکانیسم، به معنی عام، نظر دارد. از این رو فن در برابر موجود جاندار چنان عمل می کند که گوئی با جسمی بیجان سروکار دارد، مشلاً: در شیمی کشاورزی، در پیرورش دام با اصول جیدید و با سودجوئي از هورمونها و ويتامينها به منظور توليد حــداكثر مقدار شير و مانند اینها. مگر میان نتایج پرورش فنی (مثلاً گلهای جدید) که با رعایت قواعد مسابقهٔ اقتصادی به موفقیتهای فوقالعادهای دست یافتهاند، و پرورش تماریسخی، که همزاران سال در چیمن رواج داشتمه است، فمرق شگفت آوری نمی بینیم؟ آیا این فرق شبیه فرق میان محصول کارخانه و اثر هنری زنده نیست؟

آنچه به یاری فن پدید می آید خاصیت جهانی و همه جائی دارد، نه خاصیت فردی. البته می توان از فن برای پدید آوردن اثری یگانه هم یاری جست. ولی خود فن تنها به تولید در مقدار انبوه نظر دارد. همین مرز فن،

یعنی محدود بودنش به خاصیت جهانی و همهجائی، سبب می شود که بتواند در همه جا و در دسترس همهٔ اقدوام و ملل قدرار گیرد: فن به شراید فرهنگی وابسته نیست، و به همین جهت بی چهره و بی خاصیت و غیرانسانی است، و چدون حاصل فهم است و فقط با فهم سر و کار دارد از این رو آن پایه از فهم که در همه جا برابر است برای آن کافی است، هدر چند آنجا که پای اختراع و شکل دهی خاص به میان می آید نقش عمده بعهدهٔ چیزی بیش از فن (تکنیك) احساس می شود.

۳. فن در هر مورد به مواد و نیروهای محدود وابسته است. فین بسه میواد و نیروهائی نیاز دارد که با استفاده از آنها به تیوانائی خود تحقق بخشد. آنجا که این مواد و نیروها بسه مقدار محدودی در اختیار آدمی قراردارند، مانند زغال و مواد نفتی و فلزات، فن همهٔ آنها را مصرف می کند بی آنکه بتواند آنها را دوباره پدید آورد. اگر منابع تازهای کشف نشود روزی خواهد آمد که همهٔ آن مواد بیایان خواهد رسید. امروز مردمان در اندیشهٔ نیروی اتیم هستند ولی نمی دانند فلزاتی که آن نیرو از آنها بدست می آید به مقدار کافی وجود دارد یا نه.

گذشته از منابع نیرو که از زمین بدست می آید و بیشترشان پس از آنکه بکار برده شد جایشان خالی می ماند، ممکن است به نیروی خورشید پناه برد. هماکنون به یاری نیروی آب که هر چند محدود است ولی دائماً تجدید می شود د به طور نامستقیم از نیروی خورشید استفاده می شود. ولی اینکه آیا آدمی خواهد توانست از نیروی خورشید به عنوان منبع نیرو به طور مستقیم استفاده کند یا نه، سؤالی است که فن در آینده باید به آن پاسخ بدهد. شاید بتوان به منابعی هم در اعماق زمین دست یافت.

در زمان حاضر منابع مواد و نیروها به پایان نرسیده است و انبارهای آدمی هنوز پر است. ولی در مورد موادی که میزان موجودیشان قابل محاسبه است، مانند زغال و نفت، می توان پیشیینی کرد که پس از مدتسی نسبتاً کوتاه چیزی باقی نخواهد ماند.

آن روز که از همهٔ مواد و نیروهای مورد نیاز فن چیزی باقی نماند دروازهٔ عصر فن بسته خواهد شد، ولی این امر سبب نخواهد شد که زندگی آدمی بپایان برسد. شمار آدمیان روی بکاهش خـواهدنهاد و آدمی دوبــاره

همان زندگی را پیش خواهـدگرفت که در روزگاران گذشته داشت، و بــی زغال و نفت و بیبهرموری از فن جدید به زندگی ادامه خواهد داد.

۹. فن (تكنيك) وابعه به آدميانی است که با كار آنان تحقق يافته است. آدميان بايد بخواهند و به خدمت آماده باشند. آنچه آدمی به علت آدمی بودنش می خواهد، زمانی به مرحلهٔ قطعيت خواهدرسيد که آدمی به مرز رسيده باشد: آن روز که آدمی زندگی را حقير بشمارد و جان بر کف بنهد و سر به طغيان بردارد. آن روز است که حرکت يکنواخت ماشين فن آسيب می پذيرد، يا بکلی ويران می شود و يا تحت شرايطی که آدميت معين می کند تغيير شکل می دهد.

ه. هاید اختراعات فنی به هدفی محدود است و پایانی دارد. گاه گاه کشفیات تازهای روی نمودند، و پس از آنکه بظاهر چنان می نمود که شناسائی ما به کمال نسبی رسیدهاست، بر پایهٔ آن اکتشافات اختراعاتی که هیچ انتظارشان را نداشتیم، پدیدار شدند. اختراعات تازه با موتور دیزل و رادیو آغاز شد و اکنون نیروی اتم بکار گرفته شدهاست. جریان پیشرفت فن تا کنون به طور کلی روزبروز تندتر شده و تقریباً یك قرن و نیم است که به صورت رود خروشانی در آمدهاست. شاید چنین بنظر آید که به پایان راه نزدیک شده ایم. اگر این تصور درست باشد هنوز پیشرفت و گسترش کمی در پیش است تا تمام زمین را به صورت کارخانهای واحد در آورد.

برای مبرهن ساختن اینکه اختراعات فنی به حد کمال یا بپایان رسیده است، دلیلی نمی توان آورد. ولی قرائن و احتمالاتی در دست است: چون شمار اختراعات تازهای را که پیش از ۱۹۳۹ در امریکا و انگلستان و آلمان و فرانسه و روسیه پدیدار شدند، با آنچه پس از آن روی نموده است می سنجیم، چنان فرق بزرگی می بینیم که می توانیم بگوئیم در پارهای از رشته ها توانائی اختراع روی به سستی نهاده، و در پارهای دیگر بیشتر شده است. اوضاع و احوال و امکانات و روح مشترك افراد یك جامعه نقش بسیار مؤثری در پیدائی اختراعات تازه دارد و چون روح مشترك بآسانی آسیب پذیر است، از این رو توانائی اختراع بر پایهٔ سستی قرار دارد. در این باره شاید خود فن در آدمیان اثیر زیان بخشی دارد: گرفتاری آدمی

در قنس فن، امكان شكفتگی علمی و فنی را كه در هر لحظهٔ حساس نیازمند روح آزاد است، خاموش میكند. هم اكنون میان مخترعان و كارفرمایان بزرگ قرن نوزدهم، و دستگاههای متشكل و بینام امروزی فرق عظیمی نمایان است. شاید بر كنارداشتن و بیخبرگذاشتن عموم از تحقیقات و اختراعات جنگی، كه تازه آغاز شدهاست، و دامنهاش هر روز گسترده تر می شود، نشانهٔ پایانی است كه در بارهاش سخن گفتیم.

٣. جنبة شيطاني فن

اصطلاح «شیطانی» بدین معنی نیست که شیاطین در کارند. شیطان وجود ندارند. مراد از این اصطلاح اشاره به آن چیزی است که آدمی پدید میآورد بی آنکه براستی آن را خواسته باشد. مراد آن اجباری است که درتمام هستی آدمی اثر می بخشد، آن عامل بازدارنده ای است که آدمی نمی تواند به کنهش پی ببرد: آن واقعهٔ پنهانی است که در پشت سر روی مسی دهد و ظاهر نمی شود.

مردمان روشنبین در همان آغاز کار وحشتی در برابر دنیای فنسی احساس کردند بی آنکه براستی بدانند که چه روی خواهد داد. علت در افتادن گوته با نیوتون، وحشتی بود که علم طبیعی در گوته پدیدآورده بود، و او، بی آنکه خود براستی آگاه باشد، می دانست چه بلائی در شرف فرود آمدن است. یا کوب بورکهارت از راه آهن و تونل نفرت داشت و با اینهمه از آنها استفاده می کرد. کسانی که ماشین جدید، نان از دهانشان ربوده بود به ماشینها حمله می کردند و آنها را درهم می شکستند.

در برابر این طرز فکر، «اعتقاد به پیشرفت» قرارداشت که از شناسائیهای طبیعی جدید و از فن به طورکلی انتظار نیکبختی برای آدمیان داشت. این اعتقاد نابینا بود زیرا تنها امکان سوءاستفاده از فن را می دید که می توان پیشبینی کرد و پیشگیری یا تصحیح نمود، ولی از دیدن خطرهائی که در ژرفای فن پنهان است ناتوان بود. اعتقاد به پیشرفت درنیافت که این پیشرفت محدود به علم و فن است و فن نمی ترواند به پیشرفت تمام انسانیت به طورکلی یاری کند. آنچه در آن روزها خاصیت شیطانی فن نامیده شد، امروز کاملاً هویدا شده است. اینك جنبههای منفی غیرمنتظری

را که در برابر آدمی پدیدار شدهاست در چند جمله بیان میکنیم:

بیشتر شدن کار به مکانیزه کردن کار منجر مسیشود و انسان کارگسر به صورت موجودی خودکار در میآید. بسه جسای آنکه کار طساقت فرسای استفاده از طبیعت آسانتر گردد، آدمی خود جزئی از ماشین می شود.

مکانیزه شدن وسایس کار سبب شده است که استفاده از آنها دشوارتر گردد و از این گذشته خود آن وسایل بزرگتر شده اند و بسرای بکاربردن آنها همکاری خاصی ضرورت یافته است، و بدین سان سازمانی پدید آمده است که نه تنها از حیث وسعت با سازمانهای گذشته قابس مقایسه نیست بلکه اصولا از نوعی دیگر است و آهسته آهسته، نه فقط بخشی از هستی آدمی را برای منظوری خاص، بلکه تمام هستی آدمی را در خود گرفته است.

طرز فکر فنی بر همهٔ جنبههای عمل آدمیی سرایت کردهاست و حتی علم هم از آن برکنار نمانده: پزشکی صورت فنی بهخود گرفته و تحقیقات طبیعی جنبهٔ صنعت یافتهاست و سازمانهائی پیدا شدهاست که هر روز برای این یا آن علم ساختمانهائی شبیه کارخانه پدید می آورند. امروز موفقیت در تحقیقات علمی مستلزم این گونه پدیده هاست.

زندگی به صورت کار ماشینی درآمده و بدینسان جامعه به ماشینی عظیم و یگانه تبدیل شده و سازمانی پدید آمدهاست که تمام زندگی را در برمی گیرد. دیوان سالاریهای مصر و امپراتوری روم مقدماتی بسرای دیوانسالاری عصر ما هستند. هر چیز که قرار است هنوز اثری بهخشد ناچار باید صورتی شبیه صورت ماشین بپذیرد، یعنی دقیق و الزامآور شود و خاصیت متابعت از قواعد ظاهری را بپذیرد. برز گترین نیروها، خاص بزر گترین و کاملترین ماشینهاست.

برتری مطلق با آن چیزی است که مکانیزه و قابل پیش بینی و شایان اعتماد است. به روح و ایمان، تنها بشرطی اجازهٔ ابراز وجدود داده مسی شود که برای ماشین سودمند باشد. آدمی خود نیز یکی از مواد اولیه شده است که باید برای سودجوئی بکار بردهشود. از این رو آنچه پیشتر جدوهر و معنی هستی تلقی می شد دینی آدمی دصورت وسیله یافته است. البته نمائی از انسانیت، هنوز مجاز است و حتی ترویج هم می شود، و در کلام، به عنوان اصل و پایه قامداد می گردد، ولی آنجا که مقتضی باشد انسانیت

خود پایمال می شود. بزرگترین بی اعتنائیها منشأ بزرگترین نیروها می گردد و بدین جهت آن قسمت از سنتهای گذشته که حاوی احکام مطلقند از میان برداشته می شوند و آدمیان حکم تودهای شن می یابند که به علت بی ریشگیشان در همه جا قابل استفاده اند. زندگی به دو بخش تقسیم می شود: خدمت به ماشین، و زندگی خصوصی. ولی زندگی خصوصی تهی می شود و او قات فراغت هم صورت ماشینی می یابد و تقریح هم کاری از نوع دیگر می شود.

مکانیسم فن، می تمواند آدمیان را بنحوی تحت فشار قراردهد که پیشتر به هیچوجه میسر نبود. مثلاً به جای آنکه اطلاع از اخبار سبب آزادی درونی آدمیی شود، اخبار تحت نظارت (کنترول)، وسیلهٔ حکومت برآدمیان می شود، و ارادهٔ دولت هر آن در درون هر خانهای راه می یابد و اثر می بخشد.

به سبب فن، زندگی همهٔ آدمیان بسته به کارکردن دستگاههائی می شود که به دست مردمان ساخته شدهاست، و از کار افتادن این دستگاهها سبب چنان استیصالی میشود که پیشتر شناخته نبود. بدیسنسان آدمسی همراتب بیش از زمانی که به صورت روستائی زندگی طبیعی را می گذراند، بیچاره و نیازمند میشود.

در یک نکته تردید نمی توان داشت: فن در این راه است که با در گر گون ساختن تمام نحوهٔ کار آدمی، خود آدمی را دگر گون کند. آدمی نمی تواند خود را از اسارت فن، که به دست خود پدید آورده است، رها سازد. این مطلب هم مسلم است که فن نه تنها امکانهای پیشبینی نشدنی با خود می آورد بلکه، با خطرهای پیشبینی نشدنی نیز همراه است. فن نیروی مستقلی شده است که همه چیز را از ریشه می کند و با خود می برد. آدمی اسیر فن است بی آنکه بداند این اسارت چگونه به وقروع پیوسته است؛ و کیست که امروز بتواند بگوید که به راز این اسارت پی برده است؟ از سوی دیگر، غلبه بر جنبهٔ شیطانی فن، تنها از راه پی بردن به آن راز امکان پذیر است. شاید بدیختی زادهٔ فن قابل مهار کردن باشد. مثلاً مازماندهی بازار هر چند سبب پیدائی تنگنائی موقتی است، شاید وسیلهٔ رهائی باشد و آنگاه دوباره به بازار آزاد تبدیل شود، و شاید این خود

بهتر از آن است که همه چیز نابودگردد و دیگر چیزی برای توزیع نماند. ولی در هر نقشهای باز امکان جنبهٔ شیطانی پنهان است. کوشش در چیرگی بر فین از راه فین، آن جنبهٔ شیطانی را بیشتر میسازد. فینسالاری (تکنوکراسی) مطلق امکان پذیر نیست.

ممکن انگاشتن چیرگی بر فن از راه فن، سبب بدبختیهای بیشتری است. تعصب ناشی از دانش ناقص آنچه را به یاری فن امکانپذیر است، فن میپندارد و به یکسو می نهد. ولی این سؤال که آدمی چگونه می تواند به فن(تکنیك) که فرمانروای او شده است دوباره چیره گردد بی جواب می ماند. سرنوشت آدمی بسته به این است که چگونه بتواند برنتایج فن چیره شود و آنها را برای زندگی خود ـ از نظم کلی گرفته تا تصمیم و رفتار شخصی در هر ساعت از زندگی ـ بکارگیرد.

همهٔ جنبههای فن با مسائل دیگری که از منابع دیگر ناشی هستند دست بدست می دهند تا در آدمیان این احساس را پدیدآورند که آدمی در روشنائسی فهم امروزی در اسارت جریبانسی وحشت انگیز افستاده است. جریانی که به طور الزامی و اجتناب ناپذیر ناشی از عمل خود آدمی است. انسان امروزی بلائی را که گرفتار آن شده است می بیند و نمی بیند، و می خواهد همهٔ وسایل فنسی و عقلائسی را در دست بگیرد تا بتواند از گسترش بلا پیشگیری کند.

به طورکلی واقعهٔ فن، چون مبهم ماندهاست، نه تنها سرنوشت انسان است بلکه وظیفهٔ اوست. طرحهای ناشی از اندیشه و خیال در عین حال از آدمی میخواهند که برآنها چیره گردد. مگر قررار برایسن است که همهٔ امکانات افراد آدمی از میان برود، و تفکر در تنهائی از روی زمین برافتد؟ مگر آدمی منشأ و ریشهای ندارد که سرانجام بتواند فن را تحت فرمان خود آورد، به جای آنکه اسیر فن گردد؟

واقعیت نن سبب پیدائی کتاب عجیبی در بارهٔ تاریخ انسانی شدهاست که هیچ خیالی نمی تواند پایانش را پیش بینی کند هـر چند ما خود بچشم می بینیم که ماشین و نن بر زندگی انسان روزبروز بیشتر چیره می شود.

این مطلب روشن است که نن چیزی جز وسیله نیست، و از ایــنرو بخودی خود نه خوب است و نه بد: بسته به ایـن است کــه آدمــی آن را چگونه بکارببرد، و فن چه خدمتی به او بکند، و آدمی آن را تحت چه شرایطی قراردهد. مسأله این است که انسانی که به فن دست می یابد چگونه انسانی است، و سرانجام، این انسان به چه صورتی نمایان خواهد شد. فن، از آنچه به وسیلهٔ آن می توان انجام داد، مستقل است، و به عنوان داتی مستقل، نیروئی تهی است؛ و سرانجام، چیرگی وسیله بر هدف است. آیا ممکن است که فن، جدا از معنی و هدف انسانی، وسیلهٔ تخریب در دست ناکسان شود؟ یا اینکه زمین با همهٔ آدمیانی که در آن بسرمی برند، فقط مادهٔ اولیهای برای کارخانهای عظیم بشود، و تمام بشریت به صورت انبوهی از مورچگان در آید که جز تولید و مصرف حاصلی ببار نیاورد و جز حرکتی دایره وار و بی محتوا چیزی از آن باقی نماند؟ فهم ما پیداشدن چنین وضعی را امکان پذیر می داند، ولیی آگاهی انسان بودن ما، لاینقطع به گوش ما فراخواهدخواند که چنین امری به طور کلی ناممکن است.

اندیشه بتنهائی نمی تواند بر فن چیره شود. امروز و طی قرنهای آینده تصمیمی مربوط به تاریخ جهان در این باره گرفته خواهد شد که آدمی تحت شرایط کاملاً تازهٔ زندگیش چه امکاناتی در اختیار خواهد داشت. همهٔ کوششهائی که آدمی در طی تاریخ به منظور تحقق بخشیدن به خود کرده است؛ در برابر این پرسش قرار گرفته است: آن کوششها، امروز چه معنائی دارند، چگونه می توانند تکرار شوند، و چهسان می توانند حقانیت خود را مبرهن سازند؟

فلسفه باید چشم در چشم این واقعیت بدوزد. راست است که فلسفه تنها سبب پیدا شدن اندیشه و تصمیم درونی، و ارزیابی، و امکاناتی برای فرد است، ولی این فردها می تـوانند بنحوی پیشبینی نشدنی عوامل اصلی جریان امور باشند.



وضع كنوني جهان

مقدمه

گذشته برای ما پسر از مجهولات است، و آینده تاریك. آنچه ممکن بود روشن بنماید زمال حال است، که در آن زندگی می کنیم. ولی همین زمان حال نیسز مبهم و پسوشیده است زیسرا در صورتی آن را روشن می توانستیم دید که دربارهٔ گذشته می پایهٔ آن است و آینده می در آن نهفته است دانش کافی می داشتیم. میل داریسم دربارهٔ وضع زمان خود آگاهی بدست آوریم، ولی این وضع امکانات نهفته ای دارد که تا تحقق نیافته است آشکار نمی گردد.

وضع تاریخی تازهای که در آن قرارداریم (و نخستین وضعی است که در سرنوشت آدمی تأثیر قطعی دارد) عبارتاست از وحدت و اقعی بشریت در زمین. آدمیزاده تمام سیارهای را که در آن زندگی می کند به یاری وسایل ارتباطی زیر فرمان خود درآوردهاست، و این سیاره «کوچکتر» از قلمرو امپراتوری روم شدهاست. تحولی که امروز بدین مرحله رسیدهاست با اکتشافات جغرافیائی چهارصد سال پیش آغاز شده، ولی هنوز، در اواخر قرن نوزدهم، تاریخ برای ما تاریخ اروپا بود و بقیهٔ جهان برای آگاهی اروپائی آن روزگار مجموعهای از سرزمینهای مستعمره بود که از لحاظ اموپائیانشود. ولی در همان زمان قدرتهائی که می کوشیدند حیطهٔ تسلط خود اروپائیانشود. ولی در همان زمان قدرتهائی که می کوشیدند حیطهٔ تسلط خود را هر چه بیشتر افزایش دهند، بی آنکه خود بخواهند پایههای تاریخ جهان را که امروز در حال شکفتگی است بنیاد نهادند. در نخستین جنگ جهانی، مردمانی از سرزمینهای بیرون از اروپا شرکت داشتند، ولی با اینهمه آن

جنگ، جنگی اروپائی بود: امریکا پس از جنگ بسه جای خسود بازگشت. نخستین بار، جنگ جهانی دوم همهٔ آدمیان روی زمین را فراگرفت: جنگ در شرق آسیا همانگونه جدی بود که در اروپا. بدینسان جنگ جهانی دوم جنگی جهانی به معنی راستین بود. تاریخ جهان، به معنی تاریخ یگانسهای که همهٔ جهان را در برمی گیرد آغاز شده است. چنین می نماید که تاریخ تا امروز کوششهای پراکنده بود، مستقل از یکدیگر؛ و به عبارت دیگر: منابع متعدد و گوناگون امکانهای بشری بود. امروز تاریخ تمام جهان در برابر چشم است، و بدینسان دگرگونی کاملی در تاریخ روی داده است.

نکتهٔ اصلی این است که دیگر «دنیای بیرون» وجهود نه دارد. همهٔ جهان بهم بسته است و تمام که و زمین به صورتی واحد در آمه داست. خطرها و امکانهای تسازهای روی نموده است، همه مسائل اساسی مسائل جهانی شده و وضع، وضع تمام بشریت است.

الف. ویژگیهای وضع کنونی

١. تودهها عامل اصلى تاريخ شدهاند.

در گذشته تاریخ در همه جا در اوضاعی جریان داشت که نسبت به وضع امروزی تقریباً ثابت بود. روستائیان تودهٔ مردم را تشکیل می دادند و حتی رویدادهای سیاسی دهشتناك در شکل زندگی آن تغییری نمی داد، و به عبارت دیگر، این طبقه تودهٔ بی تاریخ ملتها بود. بحرانهای کشاورزی که گاه گاه پیش می آمد آرامش و ثبات را برای زمانی محدود بهم می زد، ولی دگر گونی بنیادی پدید نمی آورد. دگر گونیهای اجتماعی، آرام و آهسته بودند و تنها این یا آن طبقه یا گروه را در بر می گرفتند، در حالی که وضع عمومی ثبابت احساس می شد. آدمیان، حتی در زمانهائی که گرسنگی می کشیدند، این احساس را داشتند که در دامن نظام تغییرناپذیری گرسنگی می کشیدند، این احساس را داشتند که در زیر سایهٔ ایمان مذهبی آرمیده اند: تحمل می کردند و تسلیم می شدند و در زیر سایهٔ ایمان مذهبی که همه چیز را تحتالشعاع خود قرارمی داد زندگی می کردند.

امروز وضع بکلی نوع دیگری است. اجتماع، در حال حـرکت دائم است و مردمان به این حرکت واقف شدهاند. نظم سنتی و شکل آگاهی همهٔ اقوام و ملل در سراسر کـرهٔ زمین بهم خوردهاست و آگاهی ثبات و آرامش روزبروز ضعیفتر می شود. تودههای مردمان یک شکل می شوند و همه خواندن و نوشتن نمی توانند دانش بدست آورند و ارادهٔ خود را با بیان ظاهر کنند و به کرسی بنشانند.

تودهها عامل اصلی شده اند. فرد با آنکه ناتوانتر از پیش گردیده است، ولی به صورت عضو توده، به صورت «ما»، دارای اراده شده است. ولی این اراده در تودههای بینام دارای اصالت نمی تواند بود، بلکه به وسیلهٔ تبلیغات، بیدار و رهبری می شود. توده ها تصور و شعار لازم دارند: باید به توده گفته شده آنها گفته می شود زمینه باید آماده باشد. سیاستمداران و ارباب تفکر و هنرمندان و شاعران، اگر بخواهند اثر ببخشند، ناچارند به نیروهائی که در توده هاست روی آورند، ولی از پیش به هیچروی نمی توان گفت که این نیروها کدامند. خصایص رهبران آنجا آشکار می شود که کدام نوع عراید و خواسته های کدام نوع ارزشها و کدام هوسها را در تودهها بیدار می کنند. آنچه ایس رهبران در توده ها برمی انگیزند به خود آنان باز می گردد و اینجا معلوم می شود که خود اینان چه باید باشند و چگونه باید عکس العمل نشان دهند. اینان مظاهر ارادهٔ توده ها هستند، گاه هم فرما نروای مستبد توده ای از برده ها می شوند.

ولی توده مفهومی است چند معنائی: گاه به جمعیت شهر یا کشوری اطلاق می شود (توده بدین معنی همیشه موجود و حاضر است)؛ گاه اظهار ارادهٔ آنی و طرز عمل انسانهاست تحت تأثیر تلقیناتی در وضعی خاص (بدین معنی، توده یکباره و ناگهان سر بر می دارد و حاضر می شود و به همان ناگهانی از میان می رود)؛ و گاه مراد از آن کم ارجی اکثریت عادی است که همه چیز تحت فشار آن قرارمی گیرد (و بدیس معنی تجلی وضع تاریخی خاصی است تحت شرایط خاص، که به هیچوجه نمی توان کم ارجش تلقی کرد.)

توده با قوم و ملت فرق دارد:

قوم یا ملت سازمانی منظم دارد و به نحوهٔ زنــدگی و طــرز فکــر و سنتهای خویش آگاه است: ملت جنبهای جوهری و کیفی است و هر فردی از افرادش خاصیتی شخصی دارد که از همان ملت ناشی است. ولی تــوده، بعکس، بسی سازمان است و بسه خسویشتن واقف نیست، یکنواخت است و تنهسا جنبهٔ کمسی دارد، و بسی شخصیت و بسی سنت و بسی قسرارگاه است، و تهی است. از این رو تنها موضوع تبلیغات و تلقینات است، مسؤولیت نمی شناسد و از حیث آگاهی در پائینترین مرتبه است.

توده ها آنجا پدید می آیند که آدمیان، بی دنیای خاص خود و بی اصل و نسب و قرارگاه، در اختیار قرارمی گیرند و قابل تعویض و جابجائی می گردند. چنین وضعی امروز در نتیجهٔ فن بسه میزانی روزافزون پیدا شده است: افق تنگتر شده، زندگی حالت روزبروز پیدا کرده و از خاطرات مؤثر تهی گردیده، فشار کار بیگانه از معنی، روی بتزاید نهاده، بسرای اوقات آزاد، مورد مصرفی جز تفریح نمانده، فریب و دروغ به صورت عشق و وفا و اعتماد نمایان شده، و خیانت، خصوصاً در جوانی، سبب بی قیدی گردیده است: کسی که یکبار به چنین وضعی آلوده شده است دیگر نمی تواند برای خود احترامی قائل شود. بیچارگی و درماندگی که در جامهٔ نشاط و نیسرومندی و مقاومت جلوه گر می شود فراموشی و لاقیدی به دنبال می آورد و سرانجام جامعهٔ انسانی به صورت تلی شن درمی آید که به هر منظور می توان به کارش برد، و به هر جائی می توان منتقلش کرد و در رفتار می آورد، معیار قرارمی گیرد.

فرد در عین حال هم ملت است و هم توده. ولی به صورت ملت احساسی دارد بکلی غیر از احساسی که به صورت توده دارد. اوضاع و احوال مجبورش می کند که به صورت توده درآید ولی می کوشد جنبهٔ ملت را حفظ کند: مثلاً من به صورت توده روی به چیزهای جهانی می آورم: به «مد» و سینما و به «امروز» روی آور می شوم؛ و به صورت ملت به آنچه زنده و قابل دفاع است، به تئاتر جاندار و به حضور تاریخی، دلبستگی نشان می دهم؛ به صورت توده در حال بیخودی برای رهبر ارکستر که محبوب توده هاست کف می زنم، و به صورت قوم و ملت در درون خویش علو موسیقی را تجربه می کنم: به صورت توده فقط به اعداد می اندیشم و جمع و تفریق می کنم، ولی به صورت قوم و ملت سلسلهٔ می اندیشم و جمع و تفریق می کنم، ولی به صورت قوم و ملت سلسلهٔ مراتب ارزشها را در نظر می آورم و به تفکیك و دسته بندی آنها می پردازم.

توده با «گروه هواخواهان۱» نیز فرق دارد:

«گروه هواخواهان» نخستین گام است در راه تحول قوم و ملت به توده، و به عبارب دیگر «انعکاس صدای» شعر و هنر و ادبیات است. وقتی که همهٔ شؤون زندگی ملت از جامعهاش مایه نگیرد، گروههای هواخواهان پدیدمی آیند. این گروهها مانند توده غیرقابل تحدید و غیرقابل لمسند، ولی اجتماعی هستند برای چیزهای معنوی. نویسندهٔ آزاد برای چه کسانی می نویسد؟ چنین نویسندهای امروز نه برای ملت می نویسد، نه برای توده: بلکه می کوشد تا گروهی هوادار به خود جلب کند. ملت کتابهائی دارد که همیشه می مانند و در طول زندگیش همواره با او همراهند، در حالی که گروه هواداران تغییر می کند و فاقد خصوصیت درونی است. با اینهمه آنجا که گروه هواداران هست، هنوز زندگی و جبش عمومی پدیدار است.

تحول مات و گروه هواداران به توده، امروز با چنان سرعتی صورت می گیرد که هیچ مانعی نمی توانید آن را از پیشرفت باز دارد. اوضاع و احوال کنونی هر چیزی را تابیع توده ساخته است. ولی توده، مرحلهٔ نهائی و قطعی تحول نیست. مسأله این است که جوانه های «فردیت» و «خصوصیت» که گاه بگاه هنوز روی می نمایند تا چه حد شکفته خواهند شد تا سرانجام آدمی از حال توده بودن رهائی یابد و دوباره صورت «انسان بودن» بیابد.

وقتی که به گذشته نظر میافکنیم، از زندگی تسوده اطلاع تاریخی ناچیزی می توانیم یسافت در حالی که چنین می نماید که تاریخ بسه معنی راستین زائیدهٔ فعالیتهای معنسوی عالسی است. به عبارت دیگر، تساریخ مجموعهٔ آثار فعالیتهای افسرادی است که از ورای زمسان به طور مداوم یکدیگر را به عنوان دوست یسا دشمین می خوانند و با یکدیگر سخن می گویند. ولی هسر فرد بسا جماعتی از آدمیان پیونسد دارد که صدایش را می شنسوند و او هم صدای آنان را مسی شنود: جماعتی که او در نظرشان حائز اهمیت است. بدین سان فرد، وابسته به حلقه هائی از دوستان است، و

^{1.} Publikum

به ملتی که با او زبان مشترك و سنت مشترك دارد، و سرانجام گروهی از هواداران دارد.

ولی امسروز فرد تنها با تسوده طرف است. از این رو فقط آن چنان چیزی باقی خواهد ماند که توده بتواند دریابد و بپذیرد. امروز راه تاریخ ناچار راه توده است، یا لااقل چنین مینماید. ممکن است تسربیت اجتماعی بتواند تسوده را بسه سوی اشرافیت معنسوی رهنمسون شود؛ و بدیسنسان «آریستو کراسی» تازهای بسی هیچ گونه حقوق و مزایسای خاصی پدید آید. از میسان رفتین زور و اجحساف و تسرور سیاسی ممکن است سبب شود که حالت خشم و هیجان و منفی گرائی که فعلاً بر تودهها مستولی است روی به ضعف بگذارد و نابود شود. مدرسه و آموزش و پرورش، و انتخاب برتر در جریان مسابقهٔ آزاد، و تحول دائم بیعدالتی اجتماعی به عدالت، ممکن است روز بروز راه را به سوی آزادی بازتر سازد.

اگر این عوامل نتوانند نتیجهٔ مطلوب ببار آورند ممکن است بیماری دهشتناك بی قرارگاهی بر تـودهها مسلط گردد. هركسی در ایـن فكــر است که اگر بتـواند، پابپای تـوده حرکت کند. گروهـی بر این عقیدهانـد که تودهها بله سوی مقصدی پیش می روند و بنا بر این راه درست این است که انسان بر این واقعیت آگاه شود و رفتار خود را مطابق آن تنظیم کند. ولی تودههای انسانی «شخص» نیستند، نه چیزی می دانند و نه چیزی می خدو اهند. تدوده ها محتوائی ندارند و از این رو ایزاری هستند در دست کسی که میلها و هـوسهای آنها را بستایـد. تـودهها بـآسانـی، و خیلی زود، عقل و هوش خود را از دست مییدهند، هوس دگرگون شدن مستشان می کند، و سر در پی هر شیطانی مینهند که آنها را به سوی دوزخ رهبری کند. گاه هم تودههای بیخرد، و قلدرهائی که رهبری آنها را بعهده می گیرند، در یکدیگر اثر می بخشند. اما این امکان هم هست که در خود تودهها نوعی کار معنوی به معنسی راستین آغــاز شود و گام بگام در جریان تحول اوضاع و احوال پیش برود و اینن اوضاع و احوال پیشبینی نشدنی با چنان مایهای از عقل و خرد همراه باشد که زمینه برای زنــدگی منظم و کار آزاد و فعالیت آزاد فراهم گردد.

جهان در صورتسی بسه سوی قلهٔ تساریخ گام برخسواهدداشت که در

خود تودهها آن چیزی تحقق بیابد که پیشتر بسه طبقهٔ اشراف محدود بود: تعلیم و تربیت، تنظیم خردمندانهٔ زندگی و تفکر فرد فرد آدمیان، توانائی آمسوختن و بهسرهورشدن از امسور معنسوی، انسدیشیدن و سنجیدن، و در سختترین تنشها راه خردمندانهٔ تاریخ را یافتن.

ولی امروز این خطر عظیم در کمین است: تماکنون حوادث تاریخ چندان تأثیری در جوهر انسانیت نداشت، در حالی که امروز چنین مینماید که خود این جوهر تکان خورده و هسته و مایهٔ آن مورد تهدیم قرار گرفته است. اکنون بسته به این است که آدمی دانش و فن و هستی خود را به چه صورتی درآورد، در حالی که اوضاع و احوال مجبورش می کند که به هر حال پا بپا همراه توده ها پیش برود.

۲. از هم پاشیدن ارزشهای سنتی

پیشتر دین با همهٔ اوضاع و احوال اجتماعی پیوند داشت؛ اوضاع و احوال اجتماعی حامی و مروج دین بود و دین نیز آن اوضاع و احوال را توجیه می کرد. زندگی روزمره در دامن دین می گذشت و دین هوائی بود که همه جا حضور داشت و بی آن زندگی امکانپذیر نبود. امروز مذهب موضوع انتخاب است و در محیطی نگاه داشته می شود که خود چندان تأثیری در آن ندارد. ادیان و مذاهب گوناگون در جنب یکدیگر قرار گرفته اند و همین امر بتنهائی سبب پیداشدن تردید دربارهٔ آنها گردیده است. ولی کار بدین جاختم نمی شود بلکه خود مذهب منطقهٔ زندگی است. علی کار بدین جاختم نمی شود بلکه خود مذهب منطقهٔ زندگی دربارهٔ مذاهب سنتی و تقریباً همهٔ اصول آنها که مدعی حقانیت مطلقند دربارهٔ مذاهب شتی و اقریباً همهٔ اصول آنها که مدعی حقانیت مطلقند مسیحیان هم که برخلاف اصول دین مسیح است به این تردیدها و ناباوریها مسیحیان هم که برخلاف اصول دین مسیح است به این تردیدها و ناباوریها یاری می کند. شاید هنوز زندگی مطابق اصول دین مسیح به عنوان سرمشق واقعیت دارد، ولی چنین واقعیتی را در تودهها نمی توان یافت.

از زمان دورهٔ محوری، در همهٔ قرون و اعصاری که مردمان در طی آنها اندیشیده و نوشته اند، تردید همواره وجود داشته است. ولی امسروز ناباوری، محدود به افراد گوشه گیر و حلقه همای کوچك نیست، بلکه بسه

صورت تخمیری در درون اقوام و جامعه ها در آمده است. با آنکه ناباوری و بی ایمانی در آدمیان موجود و حاضر بود، ترك مذهب به مكانهای كوچكی محدود می ماند. شرایط كار و زندگی در روزگاران گذشته سبب مسی شد كه مردمان به دامن مذهب پناه ببرند و تنها در آنجا احساس امسن كنند. ولی شرایط دوران فن مایه بروز نیست انگاری (نیهیلیسم) و رواج آن در میان جامعه ها گردیده است، که به صورت توده در آمده اند. گذشته از این، سوء تفاهی كه دربارهٔ علم پیدا شده است، و به عبارت بهتر سوء فهمهائی كه توده ها دربارهٔ علم بدان دچار گردیده اند، سبب شده است كه آنچه همواره حاضر و موجود بود امروز به طور وسیعی رواج بیابد، و راستی این سخن «بیكن " آشكار گردیده است كه علم ناقص به بی ایمانی می انجامد و علم كامل به ایمان.

بی ایمانسی روزافزون در روزگار ما سبب پیدائسی نیستانگاری (نیهیلیسم) شد. نیچه پیامبر نیستانگاری است و نخستین کسی است که عظمت دهشتبار آن را دریافته، همهٔ جلوههای آن را آشکار ساخته، قربانی آن شده و برای رهائسی خویش از آن تبلاش کرده است، ولی ایس تلاش بی نتیجه مانده است.

«نیستانگاری» که پیشتر تنها جوانههائی از آن پیدابود و اثری نمی توانست ببخشد، امروز در مقام آن است که طرز فکر رایج جهان شود. چنین می نماید که همهٔ سنتهائی که از دورهٔ محوری تاکنون آدمیان را در دامن خود پرورده بود، امروز در معرض نابودی قرار گرفته است، و تاریخ از «هومر» تا «گوته» در خطر فراموش شدن است. گوئی انسانیت به لبهٔ پرتگاه اضمحلال رسیده است، و به هرحال پیش بینی نمی توان کرد که تحت این شرایط چه سرنوشتی بر سر راه آدمی قرار گرفته است.

امسروز جهان مسحور فلسفهای شده است که «نیستانگاری» را حقیقت می پندارد، آدمیان را به قهرمانی عجیبی فرامیخواند که از هر گونه امید و تسلی بری است، همهٔ درشتیها و بسی رحمیها را می پذیرد و نسوعی «اومانیسم» این جهان خیالسی را تبلیغ می کند. ایسن خود نسوعی پیروی از

^{1.} Bacon.

نیچه است، منتها بدون تنش و تلاش حیارتانگیز نیچه برای رهائسی از نیستانگاری.

ولی آدمی طرز فکر بنیادی «نیستانگاری» را تحمل نمی تواند کرد و از این رو در عین بی ایمانی عمومی، به نوعی ایمان کور مبتلا می شود؛ این ایمان کور، بدل ایمان است، و بسزور به جای ایمان نشانده می شود؛ بدین سبب شکننده و بسی دوام است و ناگهان از دست می رود. این نوع ایمان محتواهای عجیبی به خود ملی گیرد: گاه به صورت ایمان تهی به جنبش تنها درملی آید، و گاه معنلی وحدت با طبیعت یا وحدت با تاریخ جهان می پذیرد؛ گاه شکل برنامهٔ رهائی می یابد و گاه در جامعهٔ جهان بینیهای به ظاهر علمی، مانند مارکسیسم یا روانکاوی یا نظریهٔ نژاد، ظاهر می شود (هر چند عناصر علمی نظریهٔ اخیر، که بندرت به وجه ناب و خاص می شورد توجه قرارمی گیرند، غیرقابل تردید است.)

از آثار و تجلیات از هم پاشیدگی سنتها چند مورد را به عنوان مثال ذکر میکنیم:

تفکر در محدودهٔ مسلك (ایده ئولوژی): ایده ئولوژی عبارت است از مجموعهٔ اندیشهها یا تصوراتی که بر انسان متفکر، در مقام توجیه جهان و وضع خود او در آن، به عنوان حقیقت مطلق، نمایان می گردد، ولی بنحوی که او به وسیلهٔ آن، به منظور دستیافتن به نفعی عاجل، خود را می فریبد و هر ایرادی را می پوشاند یا از سر راه خود به کنار می زند. از این رو تلقی کردن اندیشهای به عنوان ایده ئولوژی، به معنی دریدن پردهٔ اشتباهی که در آن اندیشه نهفته است، و آشکار ساختن فساد آن اندیشه، می باشد. گذاشتن نام ایده ئولوژی بر یك اندیشه، در واقع وارد ساختن اتهام نادرستی و بی حقیقتی بر آن اندیشه، و بدین جهت نوعی حمله بر آن اندیشه است. زمان ما ایده ئولوژیهای گوناگونی پدید آورده و به ماهیت آنها پی برده است. ولی شناسائی عمیقی که از زمان هگل تا مارکس و نیچه در زمان مسورد حاصل شده است، امروز به صورت سلاح خشنی در میدان نبردهای لفظی در آمده، که هر گونه ارتباط درونی میان آدمیان را غیر ممکن ساخته است. این حمله متوجه هر مخالفی است، هر که می خواهد ممکن ساخته است. این حمله متوجه هر مخالفی است، هر که می خواهد باشد. ولی شگفتی اینجاست که کسانی که به هر باور و هر اندیشه و هر باشد. ولی شگفتی اینجاست که کسانی که به هر باور و هر اندیشه و هر باشد. ولی شگفتی اینجاست که کسانی که به هر باور و هر اندیشه و هر باشد. ولی شگفتی اینجاست که کسانی که به هر باور و هر اندیشه و هر

تصوری مهر ایده ٔ اولوژی مسیزنند و بدیسنسان ردش مسیکنند، در بیشتر موارد خودشان اسیر متحجرترین ایده ٔ ولوژیها هستند.

تفكر دربارهٔ خویشتن، كه شرط هر گونه حقیقت خواهی است، در سر راه نظریهٔ ایده تولوژی، ماهیت خود را از دست داده است. تردید نیست که در جریان هر تفکری اشتباهها و بی اعتنائی به ایرادها و پر ده پوشیهای بیشمار پیش میآیند و حتی مسائلسی پدید میآورند که از نظر جامعهشناسی حائز اهمیت است؛ از قبیل بیحقیقتی در امور جنسی در دورهٔ بورژوازی، یا توجیه موفقیتهای اقتصادی، یــا مشروع قلمداد کردن وضع مــوجود از طرف کسانی که از وضع موجود منتفع میگردند. ولی هر نحوهٔ پردهبرداری هم احتیاج به تحقیق و پردهبرداری دارد. زمان ما، تفکر پرده بـردارنده و برملا کننده را از مقام بلند کیرکه گـارد و نیچـه چنان پائین آورده و به اندازهای در آن اغراق ورزیده است که حمله و سوءنیت جای پردهبرداری را گرفتهاست و تلقیـن جـای نقد و پــژوهش را، و ادعای ساده جایگــزین تجربه و استدلال و اثبات گردیده است، و روش شناسائی حقیقت جمای خـود را بـه روانکاوی و مـارکسیسم بـازاری بخشیدهاست، و بـه سبب جزمیتی که تفکر پردهبردارنده بـه خـود گرفتهاست، حقیقت بکلـی از میان گم گشتهاست. همه چیز ایده تو لوژی است، و خود این نظریه هم نوعی ایده نولوژی است. دیگر چیزی باقی نمانده است.

ولی شاید امروز دایرهٔ پیدائی ایده نولوژیها براستی بسیار وسیع شده است: در حالت ناامیدی، به خیالات و امیدهای واهی احتیاج پیدا می شود؛ و در خلا هستی شخصی، به اموری که محرك احساسات می توانند بود؛ و در حالت ناتوانی احتیاج به پایمال کردن ناتوانترها پدید می آید.

برای اینکه روشن شود که فرومایگی چگونه به وجدان خود تسلی می بخشد چند مثال می آوریم:

یکی وقتمی می بیند که دولت دست به جنایات آشکار مسی آلاید، می گوید: دولت از پایه و بنیان گناه کار است، و من هم گناهکارم. من از دستورهای دولت، هرچند موجب ارتکاب گناه باشند، اطاعت می کنم چون من بهتر از دولت نیستم و وظیفهٔ ملمی اقتضا مهی کند که آن دستورها را اجرا کنم. ولسی راستی ایسن است که اطاعت از آن دستورها بسرای او

نفع در بردارد، از این رو با دولت همکاری می کند و سود می برد و در عین حال رنج درونی خدو د را در چهرهٔ در هم رفتهٔ خویش منعکس مسیسازد؛ حال آنکه آنچه بر چهرهاش دیده مسیشود انعکاس رنج نیست بلکه نمایش و ظاهرسازی است.

دیگری در ظلم و نادرستی و فساد شریك می شود و می گوید: زندگی خالسی از خشونت نیست، هدفهای عالمی ملت و رواج دین و مذهب، و دنیای آیندهٔ پسر از آزادی و عدالت که انتظارش را داریم، امروز از ما خشونت می طلبد. چنین کسی آنجا که خطری بسرایش نباشد بر خود سخت می گیرد و بدین سان برای اصالت خشونت طلبی خود دلیل می تراشد، ولی در واقع با عمل خود، از اشتیاق بی قید و شرطی که به قدرت دارد، پرده برمی دارد.

اینان از بی حقیقتی و ریاکاری خود که هدفش منتفع شدن از وضع موجوداست آگاهند. ولی در عین حال میخواهند ببینند کاری را که خود حاضر نیستند بکنند دیگران می کنند، و رنجی را که خود آماده نیستند تحمل نمایند دیگران تحمل می نمایند؛ بدینسان تشویق به فداکاری و جانبازی آغاز می شود و با چنان ذوق و اشتیاقی دربارهٔ فداکاری سخن می گویند که گوئی خود جان فداکرده اند، و به دیگران حمله می کنند که چرا جان نباخته اند، و سرنوشت کسانسی که در معرض کشته شدن قراردارند احساساتشان را برمی انگیزد و سرمستشان می کند، در حالی که خود به هیچوجه آماده نیستند به چنان خطری تن در دهند. این واژگونگی حقیقت بجائسی می رسد که مردمان بعدها عملی را که در موقعش بدان بسی اعتنا بوده و خود از کم در نش ابا داشته اند، به صورت نمونه و سرمشق در می آورند و آماده مسی کردنش ابا داشته اند، به صورت نمونه و سرمشق در می آورند و آماده مسی شوند از آن در برابر هرکسی دفاع کنند.

این گونه مثالها بی شمارند و همینقدر که گفتیم کافی است. از هم پاشیدگی ارزشها و محتواهای سنتی از اینجا پیداست که ایسن فکسر پسرده برداری، عمومیت می یابد. زمان، برای کارهائی که می کنند، نظریه (تئوری) می سازد و خود نظریه بزودی وسیله ای برای ترویج و تشدید همان فسادی می شود که می خواست با آن مبارزه کند.

سادهانگاری و سادگی، شکل حقیقت است؛ ولسی سادهانگاری تکلفی

است که جای سادگی گم شده را می گیرد. سادگی تفسیرهای بیشمار می پذیرد و جهان کوچکی است آکنده از جنبش. ولی ساده انگاری طبیعتی محدود دارد، و ریسمانی است که به وسیلهٔ آن ما را همچون عروسکان می جنبانند؛ قابل تحول و شکفتگی نیست، و تهی و بسی جنبش

زمان ما زمان ساده انگاری است: موفقیت، در انحصار شعارها و نظریه هائی است که همه چیز را توجیه می کنند. سادگی در نمادهای (سمبلها) داستانی متبلور است و ساده انگاری در احکام مطلق به ظاهر علمی.

زندگی برپایهٔ نفی قرار می گیرد: آنجا که ایمان پایهٔ محتوای زندگی نیست، فقط خــلاً نفی باقی میماند. آنجا که انسان از خود ناراضی است، کس دیگری باید گناهکار شمرده شود. وقتی که من خود هیچ نیستم، لااقل مخالف هستم. در این حالت آدمیان یا همهٔ گناهها را بـه گردن شبحی می گذارند که نامش از مفهومهای تــاریخی گــرفته میشود، مثلاً مــی گویند همهٔ گناهها به گردن کاپیتالیسم است، یا لیبرالیسم یا مارکسیسم یا مسیحیت؛ و یا افراد ناتوانی را مییابند و آنان را مسبب همهٔ بدبختیها و منشأ همه كناهان مي شمارند: همه كناهها به كردن يهوديان است، يا به گسردن آلمانیها، و از این قبیل. هسر پیش آمسدی که معلول تقصیر است و مسؤولسی دارد، بسیتفکر و تحقیق، بــه گــردن کسی دیگر ــ غیر از خود و حمله، اصطلاحات لازم يافتهشود. در اين حال مفهومهاي معنوي به صورت بیرق و علم و شعار در می آیند و کلمات و اصطلاحات (از قبیل آزادی، میهن، کشور، ملت، دولت و امثال آن) جنبهٔ پول قلب می پابند و در معنای نادرست و معکوس بکار بـردهمـیشونـد، و سرانجام در زبـانی کــه بــرای سودجــوئــی در تبلیغ و تلقین بــا شگردهـای سوفسطائی بکلی ویران و دگرگون گردیـدهاست، انسان نمیداند که هر کلمه و اصطلاح چه معنائمی در بردارد. مردمان، آشفته و مبهم سخن مسی گویند و بدینسان فقط می خــواهند نفی و مخالفت خــود را اعـــلام کنند، مخالفتــی که زادهٔ هیچ گونه موافقت واقعی با چیزی دیگر نیست.

ب. علل و اسباب پیدائی وضع کنونی

منشأ بحران علتی واحد نیست. از میان بافتهٔ ارتباطهای علل و اسیاب مادی و معنوی دگرگونی تاریخی جهان، ما تنها چند رشتهٔ تك تك را می توانیم پیش چشم بیاوریم و دربارهٔ شان بیندیشیم. هر سخنی که دربارهٔ علتی واحد گفته شده، بیهایه از آب درآمده است.

حتی تمام خصوصیات یك دوره را نمیتوان تعریف و بیان کرد، بلکه تنها پارهای از پدیدههای خاص آن را میتوان در نظر آورد. هــر چــه در این باره شناسائی ما بیشتر میشود، راز تمام دوره هم بزرگتر میگردد.

بی گمان آختلاف دورهٔ فن با دورههای دیگر بسیار ژرف و بررگ است. هیچ جنبهای از جنبههای زندگی آدمی نیست که فن در آن اثر نبخشیده باشد. هر چه معلول فن نیست، به سبب فن دگر گون گردیده است. ولی باید بهوش باشیم که آشفتگی امور انسانی را در این دوره، تنها معلول فن ندانیم. مدتها پیش از آنکه فن، اثر بخشیدن آغاز کرد، جنبشهائی در جریان بود که وضع روحی و معنوی دنیای کنونی معلول آنهاست، و نحوهٔ پذیرائی مردمان دورهٔ ما از فن، و آثاری که از فن پدید آمد، ناشی از آن وضع روحی و معنوی و از طرز فکر و نحوهٔ زندگیی است که فن با آن روبرو گردیدهاست.

البتهٔ دورهٔ فنون بحران بسیار بزرگی به خود آورده است. مارکس و انگلس در این باره به شناسائی ژرفی دست یافتند زیرا پیداشدن چیز تازه ای را که پدیدآمده بود بچشم دیدند. ولی این چیز تازه انسانیتی نو ، از حیث روحی و معنوی ، نبود. اشتباه برزگ آنان همین جها بسود. بعضی کسان سخن از آگاهی تازهٔ انسانی ، از انسانی نو ، و فعالیتها و آثار معنوی ، و حقیقت و رهائی ، به میان آوردند؛ و روشنائی تازه ای در افق دیدند. ولی این سخنها حاصل از دست دادن آگاهی بود. آنچه را که از هسر اندیشه راستین تهی بود ، بلندگوهای تبلیغات اندیشه نام نهادند. چندی نگذشت ، به دنبال بزرگانی که اسیر اشتباه خود بسودند ، کارگسزاران کسوچک منش و حیله بازان فرمانبردار پای در میدان نهادند. اینان بازیگرانی بودند که میان درست و نادرست و نیک و بد فرقی نمی دیدند ، بلکه تنها ابزار و آلاتی

بودند که خود را در اختیار قدرت نهادهباشند.

برخی دیگر، بی ایمانی رایج را نتیجهٔ فن شمردند و گفتند که فن آدمیان را از قرارگاهش جدامی کند و در میان خلا ٔ سرگردان می گذارد و تنفس را بسر آدمی دشوار مسیسازد و روحش را مسی گیرد و فقط چیزی باقیمی گذارد که به کار ماشین می آید.

ولی راستی این است که آنچه در دورهٔ نن روی داد و از طریق نتایج نن توسعه یافت، معلول علل و شرایط دیگری است. مدتها پیش از آنک دگر گونی فنی جهان آغاز شود، جنبشهائی معنویی پدیدآمد که دنیای کنونی ما حاصل آنهاست. دگر گونی عظیمی که در پایان قرن هفدهم روی داد و دورهٔ روشنگری را بوجبودآورد، انقبلاب فرانسه، و آگاهی دو پهلوئی «تحقق و بحران» فلسفهٔ ایدهآلیستی آلمان، وقایعی هستند که مستقل از فن، اسباب وضع کنونی ما را آماده ساختهاند.

دورهٔ روشنگری: بی ایمانی نتیجهٔ روشنگری شمرده می شود. گروهی می گویند چون مردمان از حیث دانش غنیتر شده و با کتابهای خطرناك آشنا گردیده اند و زبان آن گونه کتابها از راه مطبوعات به همه جا راه یافته و غذای روزانهٔ انسانها شده است؛ از این رو ایمانی برای مردم نمانده است؛ کشف دنیاهای بیگانه و آشنائی با ادیان و مذاهب گونساگون سبب شده است که مردمان دربارهٔ مذهب خود به تردید بیفتند. ولی راستی این است که هیچ ضرورتی نیست که این راه به بی ایمانی بینجامد. تنها روشنگری که هیچ ضرورتی نیست که این راه به خلا منجر می شود، در حالی که روشنگری کامل و نامحدود، نخستین بارگوش آدمی را برای شنیدن صدای راز میدا باز می کند.

گروهی دیگر نظریهٔ عمیقتری به میان آورده اند و می گویند دیالکتیك تحول روحی و معنوی از مذهب مسیح، بسه یساری اصول همین مسذهب چنان راهسی بسه سوی روشنترشدن حقیقت گشوده است که این مذهب بسه واسطهٔ نیروهائی که در خود آن نهفته است مردمان را وادار می سازد کسه در برابر آن قد علم کنند. ولی راستی این است که این راه لازم نیست بسه بی ایمانی بینجامد. البته در جریان این تحول که با رنج و خطر همراه است اصول و قواعد جزمی از میان می روند، ولی مانعی نیست که مذهب مبتنی

برکتاب مقدس بصورتی دگرگون شده به جای خود باقی بماند.

انقلاب فرانسه: این واقعه، یعنی انقلاب فرانسه، که بحران زمــان ما را یا سبب شده و یا آشکار ساخته است، تا امروز به انــواع گوناگون تفسیر شدهاست:

کانت، تحت تأثیر این واقعیت که خرد انسانی می کوشد بر خویشتن متکی باشد، از آغاز برای انقلاب فرانسه ارزش بسیار قائل بود و هر گز از این عقیده برنگشت: «این پیشآمد هیچ گاه در بوتهٔ فرامسوشی نخواهسد افتاد.» بسكا، بعكس، از نخستین روزها، انقلاب فرانسه را به دیدهٔ انتقاد و تنفر نگریست. گروهی این انقلاب را مظهر تحقق شکفتگی حیرتانگیز روحی و معنوی قرن هیجدهم می انگاشتند و گروهی دیگر جز خرابسی و ویرانی انتظاری از آن نداشتند و برآن بودند که این واقعه مظهر فساد و اضمحلال قرن هجدهم است.

انقلاب فرانسه در زمینهٔ فئودالیسم و استبداد نشو و نما کـردهاست و از ایننظر جریان عمومی اروپا نیست بلکه به همان حدود محدود است، چنانکه نتوانست در سویس و انگلستان اثر ببخشد.

ولی چون بر پایهٔ فئودالیسم قرارداشت، پدیدهای دو گانه بود: از یك سو خواهان آزادی و خرد بود، و از سوی دیگر به استبداد و زور گوئی میدان می بخشید. بدینسان انقلاب فرانسه در اندیشهٔ ما در دو جهت مؤثر افتاد: از یك جهت، به حق، در لزوم مبارزه با ظلم و استثمار، و كوشش در تأمین حقوق بشر و آزادی فرد؛ و از جهت دیگر، بناحق، در رواج ایس عقیده که تمام جهان را بر پایهٔ خرد می توان استوار ساخت؛ حال آنکه به یاری خرد، ممکن بود سنتهای تاریخی و مسرجعیت و نظم ارزشها را دگرگون نمود بی آنکه زور بکار برده شود. انقلاب فرانسه وحدت خردمندانهٔ آزادی و سنتها را شکست و پایمال کرد و آنها را دستخوش زور و دلبخواهی کرد.

انقلاب فرانسه که بر پایسهٔ ایمان بسیبنیاد و متعصبانه ای بسه خسرد انسانی، استوار بود، سرچشمهٔ آزادی روزگار ما نیست. پایهٔ ایسن آزادی

۱. ادموند بك E. Burke سياستمدار و نويسندهٔ انگليسي (۱۷۲۹ تا ۱۷۹۷)

را در تداوم آزادی اصیل انگلستان و امریکا و هلند و سویس باید جست. از این حیث انقلاب فرانسه، با وجود اوج گرفتنهائی که در آغاز داشت، منشأ و مظهر بی ایمانی امروزی است.

ایدهآلیسم فلسفی: آنچه فلسفهٔ ایدهآلیسم آلمان (خصوصاً فیشته و هگل) ببارآوردهاست، اطمینان فلسفه به نفس خویش است، به علمی که محیط بر همه چیز پنداشته میشود، و حتی میداند که خدا چیست و چه میخواهد، و در همهٔ موارد حیرت و تعجب را از دست میدهد، زیرا در این گمان است که حقیقت مطلق را در چنگ دارد. این گونه ایمان ظاهری ناچار باید به بی ایمانی تبدیل شود. بی گمان این فلسفه در مواردی خاص نظریات فوق العاده ای پدید آورده است که هر گز از میان نخواهدرفت، و یکی از عالیترین پدیده های اندیشهٔ انسانی است، و در عظمتی که در تفکر نشان داده است تردید نمی توان کرد. ولی بی اعتنائیی که جهان به علت نشان داده است تردید نمی توان کرد. ولی بی اعتنائیی که جهان به علت خود بزرگ بینی و اشتباه انسان نابغه سبب گمراهی عجیبی گردیده است. هر خود بزرگ بینی و اشتباه انسان نابغه سبب گمراهی عجیبی گردیده است. هر که از این پیاله نوشید، مروج ویرانی شد؛ و در میان این آتشبازی معنوی، ایمان از کف رفت.

ولی همهٔ این عـوامـل، یعنی روشنگری، انقـلاب فرانسه و فلسفهٔ ایده آلیسم آلمان، برای توجیه وضع روحی ما کافی نیست. چنین مینماید که اینها نخستین مظاهر بحرانند، نه علل آن. به این سؤال، که بی ایمانی چگونه پدید آمد، هنوز پاسخ کافی داده نشده است. این سؤال حاوی این امید است که اگر پاسخ درستش را بیابیم شاید بتوانیم بر بی ایمانی چیره شویم. اگر تفسیر خاصی که از جریان تاریخ، و در نتیجه از منشأ وضع ما، می شود به حق باشد، امیدی که هم اکنون به آن اشاره کردیم بکلی از دست می رود. می گویند این عصر سر گشتگی، حاصل از میان رفتن گوهسر است: اینان به واقعه ای فراگیر و مداوم قائل مسی شوند و سرانجام بسدین نتیجه می رسند که گوهر زمین در دههٔ ماقبل آخر قرن نـوزدهم از کرهٔ ما رخت بربسته است.

ولی این گونه تصور نامعلوم مبنی بر گم شدن گوهر، قابل قبول نیست. این تصور، شناسائی نیست، بلکه تمثیلی است بدرای بیان نظریهای بسیار بدبینانه؛ و از این رو به جای روشن ساختن مسأله آن را تاریکتر می کند. اما در عینحال اندیشهٔ واقعهای فراگیر دست از سر ما بسر نمی دارد، گرچه آن واقعه، نه واقعهای طبیعی همانند وقایع مربوط به جسریان زیست می تواند باشد، و نه چیزی که بتوانیم در تعریفی بگنجانیمش. بلکه واقعهای است فراگیرنده که بر ما احاطه دارد، یعنی ما در درون آن هستیم بی آنکه بتوانیم آن را بشناسیم. این خود راز تاریخ جهان است که ما به عمقش پی می بریم بی آنکه بتوانیم پرده از آن برداریم، و هنگامی کسه در باره اش می اندیشیم حق نداریم محتوای اندیشهٔ خود را همچون ضرورتسی تلقی کنیم و تسلیم آن گردیم تا مبادا امکانهای شناسائی و آزادی دانستن و خواستن خودمان را در برابر چیزی فرعی از دست بدهیم.

به جای آن دانش کلی و عمومی، بهتر است این تصور ساده را بگذاریم: بدی تغییر ناپذیری که در ذات آدمی نهفته است همیشه او را به جنگهای بی معنی وادار ساخته است و این گونه جنگها امروز چه از لحاظ کمیت، چه از لحاظ گستردگی و چه از لحاظ ویسر انگری وسعت بیشتری یافته و اثر آنها انحطاطی است که امروز چه در تمدن انسانی و چه در روح و معنی آدمیان پدیدار است.

به ایس سؤال که منشأ بحسران و بسی ایمانسی چیست، پاسخ کافسی نمی تسوان داد و هرکوششی که، چه از راه تجربه و توضیح علت و معلول، چه به واسطهٔ تفکر و چه از طریق تفسیرهای ماوراء طبیعی، در ایس باره بعمل آمده است بی حاصل مانده.

ج. خلاصة سخنان گذشته

این واقعیت، که جسریان ویرانسی و بازسازی، همهٔ فسرهنگها را فرا گرفته است، نخستین بسار طی دهههای اخیر، با تمام اهمیتش، مورد آگاهی و توجه قرار گرفته است. ما سالخوردگان، هنگام کودکی هنوز در آگاهی اروپائیمان بسرمی بردیم. هندوستان و چین برای ما بیگانه بسود: دنیاهائی دست نخورده، که در درس تساریخ نامسی از آنها در میان نبسود. هر که ناراضی یا از لحاظ مالسی در مضیقه بود، مهساجرت می کرد. دنیا به روی همه باز بود.

حتی در سال ۱۹۱۸ جملههای زیر در کتابی که «دگروت۱» در بارهٔ چین نوشته بود، برای من تازگی داشت و نظرم را جلب می کرد: «دستگاه فرهنگی کنونسی چین بلندترین پایدای است که فرهنگ معناوی چین می توانست به آن بسرسد. یگانه نیروئسی که میتواند آن را بسراندازد دانش سالم است. اگر روزی بـرسد که مردمان در آنجـا از روی حد بــه دانش بپردازند، در آن صورت به ناچار دگرگونسی کاملی در زندگسی معنوی چینیان روی خواهـدداد، و در نتیجـه چین یا بکلی از بیخ و بـن برخواهد افتاد و یا تـولدی دوباره خواهـدیـافت و پس از این تـولد نـه چین، چین خواهد بود و نه چینیان چینی خواهندبود. خود چین دستگاه دیگری ندارد که به جای دستگاه پیشین بگذارد و از این رو شکست در دستگاه پیشین ناچار اضمحلال و آشفتگی به دنبال خیواهد آورد، و خلاصهٔ کلام، پیش. بینیی که در تعالیم مقدس چینیان هست به مرحلهٔ واقعیت در خـواهد آمد. آن روز که آدمیان «تائو» را از دست بدهند حلوگیری از زوال و اضمحلال امکانپذیر نخواهد بود... اگر نظم جهان مقدر ساختهباشد که ویرانسی و زوال روی بنماید و فرهنگ باستانی جهان در معرض نابودی درآید، در آن صورت بــازپسینروز حیات ایــن فرهنگ نبایــد روزی باشد که ایــن ملت چندین میلیونی به سبب نفوذ بیگانه دچار بدبختی شود.»

این خود پدیدهٔ جهانی عجیبی است که با پیدائی عصر فین، و حتی پیشتر از آن، همه جا در روی زمین انحطاط روحی و معنوی روی نموده، و امروز اروپا نیز از آن برکنار نمانده است. البته در آن زمان اروپا هنوز زمان کوتاهی در حال شکفتگی بود، در حالی که چین و هندوستان از آغاز قرن هفدهم روز بروز روی به انحطاط می رفتند. این ملتها هنگامی که زیر پای ماشین جنگی اروپا پایمال شدند از حیث تربیت معنوی در پائینترین مرتبه قرارداشتند. اروپا با چین و هندوستانی شکفته و بیدار روبرو نگردید، بلکه با ملتهائی مواجه شد که هویت خود را از یاد برده بودند.

وحدت واقعی انسانیت، تـازه امروز پیدا شدهاست، و نشانهاش این است که در هیچ نقطهٔ زمین واقعهای روی نمی دهد که مربوط به همهٔ آدمیان

^{1.} de Groot,

نباشد. در چنین وضعی، دگرگونی ناشی از فن ـ که نتیجهٔ علوم و اکتشافات اروپائی است ـ تنها علت ظاهری بحران روحی و معنوی است. یگانهشدن انسانیت، که اکنون آغاز گردیده است، شاید سبب شود که آنچه دگروت در سال ۱۹۱۸ دربارهٔ چینیان گفته است در مورد همهٔ مردمان روی زمین صدق کند: چین دیگر چین نخواهد بود و چینیان چینی نخواهند بود اروپائیان هم خود را اروپائی، بدان اروپا نیز دیگر اروپا نخواهد بود و اروپائیان هم خود را اروپائی، بدان معنی که در زمان دگروت بودند، احساس نخواهند کرد. ولی چینیان تازه، و بود خواهند داشت که ما امروز تصویرشان را در نظر خود مجسم نمی توانیم ساخت.

در اثنای اینکه وضع تاریخی کنونی خسودمان را بسه عنسوان نقطهٔ عطف زمان می آزمائیم، ناچسار گاه بگاه نگاهی بسه پشت سر مسیافکنیم. هنگامی که این سؤال را مطرح کردیم که آیا در گذشته نیز چنین دگر گونی بنیادیی روی دادهاست یسا نه، پاسخ دادیم که ما از وقایع دوران پرومته ای، یعنی زمانی که آدمی به یاری ابزار کار و آتش و زبان، دنیای خسود را بدست آورد و به آن شکل داد، خبری نداریم. ولی در اثنای جریان تاریخ، بزر گترین نقطهٔ عطفی که می شناسیم دوران محوری است که خصوصیاتش را بشرح باز نمودیم. دگرگونی بنیادی تازهٔ آدمی که ما شاهدش هستیم، تکرار آن دورهٔ محوری نیست، بلکه واقعه ای است که در بیخ و بن با آن قرق دارد، هم از حیث ظاهر و هم از لحاظ باطن و معنی:

از حیث ظاهر: دورهٔ فنی، مانند واقعهٔ دورهٔ محوری که در سه دنیای مستقل از هم روی داد جنبهٔ جهانی نسبی ندارد، بلکه مطلقاً جهانی و جهانگیر است، زیرا همهٔ نقاط زمین را فراگرفته است. آنچه اکنون روی می دهد چنان نیست که عملا از وقایع جداگانه تشکیل یافته باشد و از حیث معنی یکی باشد، بلکه پدیده ای است واحد و کامل که اجزایش پیوسته ارتباط متقابل با یکدیگر دارند. آنچه واقع می شود با آگاهی جهانگیری تو آم است و از این رو اثری که در انسانیت دارد ناچار غیر از اثر همهٔ وقایع دیگر است که تا کنون در طول تاریخ روی داده است. همهٔ نقاط عطف تاریخ در روزگاران گذشته، محلی بودند، و می توانستند توسط وقایع دیگری که در نقاط دیگر و در دنیاهای دیگر روی می داد تکمیل شوند، و اگر

تحولی که آوردهبودند به ناکامیابی می انجامید، امکان رهائی آدمیان از راه جنبشها و تحولات دیگر به جای خود باقی می ماند؛ حال آنکه آنچه امروز روی می دهد اثر قطعی و مطلق دارد: امروز دیگر محیطی بیرون از یگانه محیط موجود، نمانده است.

از حیث باطن و معنی: پیداست که واقعهٔ کنونسی از حیث باطن و معنی بکلسی غیر از واقعهٔ دورهٔ محوری است. واقعهٔ آن دوره غنا و یسری در برداشت و واقعهٔ کنونی جز خلا ً نمیآورد. وقتی کـه بــه نقطهٔ عطف آگاه می گردیم، می دانیم که هنوز در مرحلهٔ آماده شدنیم و زمانمان هنوز زمان دگرگونی فنی و سیاسیاست نـه دورهٔ ایجاد آثار معنوی ابدی. اگـر بخواهيم اين زمان اكتشافات عظيم علمي و اختراعات فنيمان را با رويداد تاریخی دیگری بسنجیم، باید آن را فقط با دوران اختراع ابزار و اسلحه و نخستین استفاده از اسب و دیگر جانوران اهلی مقایسه کنیم نه با زمان پیدائی کنفوسیوس و لائوتسه و بودا و سقراط. ولی اینکه ما به سوی آن تکلیف بزرگ روانیم که انسانیت را بار دیگر با توجه به منشأ و بنیادش شکل بدهیم، و اینکه خود را در برابر این سؤال می بینیم که چگونه مسی توانیم به یاری ایمان انسان راستین بشویه، از اینجا پیداست که امروز نگاهمان روزبروز بیشتر به سوی منشأمان بر میی گردد، و در این آرزو هستیم که مبنای ژرفی که منشأ و آغاز ماست، و گوهر راستین ما کمه زیر یردهٔ تربیت ظاهر و شعارها و قراردادها نهفتهاست، دوباره روی بنماید و زبان بگشاید. در این توجه به منشأمان، شاید آئینهٔ دورهٔ محوری بـزرگ انسانیت بار دیگر یکی از عوامل و اسباب اطمینان درونی ما گردد.

ما تنها از راه مسؤولیت دربارهٔ زمان حال می توانیم نسبت به آینده مسؤول باشیم.



مسألة آينده

جهان بینی تاریخی که ناظر به تمام امور انسانی است، آینده را نیز در برمی گیرد، همچنانکه تصویری که دین مسیح از تــاریخ جهــان در نظر دارد با آفرینش آغاز میشود و به روز داوری نهائی ختم می گردد.

در اینجا حقیقتی نهفته است که به جای خود میماند حتی اگر مردمان آن تصویر را باور نداشته باشند. زیرا اگر از آینده چشمپوشی شود تصویر تاریخی گذشته به صورت قطعی و تکمیل شده و خاتمه یافته، و در نتیجه نادرست، درمی آید. آگاهی تاریخی فلسفی بی آگاهی مربوط به آینده امکان پذیر نیست.

ولی دربارهٔ آینده نمی تبوان پژوهش کرد. تنهیا آنچه روی داده است و واقعیت دارد قابل پژوهش است. امیا آینده هم، درگذشته و حال پنهان است و ما می توانیم آن را به صورت امکانهای واقعی ببینیم و درباره اش بیندیشیم، و راستی این است که ما با آگاهی آینده زنده ایم.

این آگاهی آینده را نباید به حال خود بگذاریم تما دستخوش اوهام و خیالات ناشی از آرزوها یا ترسها بشود، بلکه باید آن را بر پایهٔ پژوهش گذشته و روشندیدن زمان حال مستقر سازیم. مهم ایس است که در نبردهای روزانه و از خلال ایس نبردها، به نبردهای ژرفتری پسی ببریم که سرنوشت انسانیت را تعیین میکنند.

در این صورت تنها تاریخ گذشته که دور از نبردهای روزانـه است مهم نیست، بلکه زمان حال، منشأ و هدف آگاهی تاریخی نیز میگردد.

زمان حال همچنان که با امعان نظر به گذشته مدورد تدوجه قرار میگیرد، با نظر به آینده نیز دربارهٔ آن داوری مسیشود. اندیشهٔ آینده کیفیت توجه ما را به گذشته و زمان حال رهبری میکند.

بدین شرح است:

پیش بینی آینده چگونگی اعمال ما را معین می کند. روحی که به واسطهٔ نگرانی و امید به حرکت درآمده باشد، روشن بین و پیشگو می شود، مگر آنکه تصویرها و امکانهائی را که خود را بر ما عرضه می کنند از خود بیفشانیم و بگذاریم امور هرگونه می خواهند پیش بروند.

اینك از پیش بینیهای گذشتگان که درستیشان امروز عیان گردیده و در مواردی خاص همچون پیشگوئیهای پیامبرانه جلوه گر شدهاند، چندتائی را بسه عنوان مشال ذکر می کنیم. از قرن هیجدهم کسانی دربارهٔ آیندهٔ آگاهانه اندیشیده و پیشگوئیهائی کردهاند که درستیشان به تجربه شابت شدهاست. از آن زمان تا امروز پیشبینی آینده موضوع مهمی شدهاست.

در قرن هیجدهم، در جریان آزادی از قید مرجمیتهائسی که روح و معنی خود را از دست داده و مورد سوء استفاده قرار گرفته بودند، در هنگام شروع فعالیتهای عظیم علمی و فنی، در بعبوحهٔ ازدیاد ثروت و در میان نشاطی که این موفقیتها پدیدآورد بود، بسیاری از مسردمان چنان زندگی می کردند که گوئی هیچ مانعی بسر سر راه پیشرفت نمانده است و همه چیز هر روز بهتر از روز پیشین خواهد بود. به عبارت دیگر، مسردمان بی هیچ نگرانی از آینده بسر می بردند. پس از انقلاب فرانسه وضع یکباره دگرگون شد. سراسر قرن نوزدهم آکنده است از بدبینی روز افزون نسبت به آینده:

در سال ۱۸۲۵ گوته قرن ماشین را در برابر خود می دید و می گفت این قرن قرنی است برای مغزهای ماهر و نیرومند، برای مردمان اهل عمل که از عهدهٔ کارها بآسانی برمی آیند، از کاردانی بزرگی برخوردارند، و هر چند استعداد عالی ندارند برتری خود را بر دیگران احساس می کنند. ولی نگرانی گوته بدین جا خاتمه نمی یافت، بلکه می گفت زمانی را در شرف رسیدن می بینم که در آن خدا دیگر از آدمیان خشنود نخواهدبود و ناچار خواهدشد آنان را یك بار دیگر درهم بکوبد و آفرینش تازمای را آغاز کند. از آن به بعد پیشگوئیهای معروفی را می خوانیم که چند تا از آنها

توکویل در سال ۱۸۳۵ در کتاب «دموکراسی در امسریکا» می نویسد: «روزی خواهد آمد که در امریکای شمالی یکصد و پنجاه میلیون

^{1.} de Tocqueville

نفر زندگی خواهندکرد که همه با هم برابر خواهندبود، بدین معنی که همه، اندیشههائی یکشکل و یکورنگ خیواهندداشت. همهٔ امیور دیگر مبهمند، ولی در این یک امر تردیدی نیست، هرچند خود این امیر واقعیت تیازهای در جهان خواهدبود که ما امروز نتایجش را نمی توانیم تصور کنیم.

امروز در جهان دو ملت بزرگ وجود دارند که از دو نقطهٔ مختلف حرکت آغاز کردهاند و بسه سوی هدفسی واحد پیش مسیروند: روسها و امریکائیان انگلیسی نژاد.

آنها هر دو در تاریکی بزرگ شدند، و در حالی که نگاه مردمان به سوئی دیگر متوجه بود، یکباره در صف اول ملل عالم قرار گرفتند، بنحوی که تماشائیان در یك آن، هم از پیدائی آنها آگاه گردیدند و هم از بزرگیشان.

چنین می نماید که همهٔ ملل دیگر تقریباً به مرزی که طبیعت برایشان معین کرده است رسیده اند و وظیفه دارند که در محدودهٔ آن مرز بمانند، ولی آن دو ملت هنوز در مرحلهٔ رشدند. همهٔ ملتهای دیگر دچار نسوعی سکون گردیده اند در حالی که آن دو با گامهای سبك در راهی پیش مسیروند که چشم به پایانش نمی رسد.

امریکائی با موانع طبیعی مبارزه می کند و روس با آدمیان. امریکائی با بیابان و وحشی بودن در نبرد است و روس در مظان ایس تهمت قرار گرفته است که با تمدن نبرد می کند. امریکائسی فتوحات خود را به یاری گاوآهن بدست می آورد و روس، در بیرون از مرزهای کنونیش، به یاری شمشیر. امریکائی برای رسیدن به هدفش بر نفع شخصی تکیه دارد و نیرو و خرد فردی را آزاد می گذارد بسی آنکه آن را رهبری کند. روس، بعکس، تمام نیروی دولت را در دست فرمانروایان خود کامه اش که به اقتضای طبیعتش آنان را می پرستد _ جمع می کند. امریکائسی در درجهٔ اول از راه آزادی مؤثرمی افتد، و روس از راه بردگی.

هردو آنها از نقساط مختلف بحرکت آمدهاند و راههایشان نیز با هم فرق دارد. با اینهمه چنین مینمایسد که هر دو به سائقهٔ تقدیسری که هنوز بر ما مجهول است، برای آن ساخته شدهاند که هرکدام نیمسی از جهان را

زیر فرمان خود آورند.»

بور کهارت در سال ۱۸۷۰ در «ملاحظاتی در بارهٔ تاریخ جهان» در بارهٔ آینده می نویسد: «به جای تعقل، تسلیم بی قید و شرط حکومت می کند؛ و به جای افراد و جماعات، همه و یك تن. به جای فرهنگ، دوباره هستی و زندگی روزمره موضوع بحث است. دولت، باز حکومت بر فرهنگ را بدست خواهدگرفت و آن را مطابق سلیقهٔ خود در راههای تازه خواهدانداخت. شاید حتی خود فرهنگ از دولت خواهد پرسید که دربارهٔ او چه میلی دارد.

نخست بسه کسب و کار و ارتباط، بنحوی خشن تذکر داده خواهد شد که آنها در زندگی آدمیان امور اصلی نیستند. قسمت عمدهٔ مؤسسات پیژوهشهای علمی، و حتی هنرها، نابود خواهند شد و آنچه باقی می ماند ناچار خواهد شد کوشش و تلاش خود رامضاعف سازد. در زندگی تنها چیزی مهم شمرده خواهد شد که برای رسیدن به منظوری عملی بکار آید.

جنگهای آینده به نوبت خود سایسر عوامل و وسایلسی را که برای مستحکمتر ساختن ایسن وضع لازم است فراهم خسواهند آورد. خسود دولت چنان سیمائی خواهد یافت که زمانسی دراز طرز فکر دیگری در او راه نخواهد داشت.

عکسالعملی، که ما نمیدانیم چگونه خواهد بـود، از سوی آرمان (ایدهآل) آزاد پدید خواهدآمـد، ولسی تنها با نیرو و تلاشی فوق انسانــی خواهد توانست اثری ببخشد.»

هم او در سال ۱۸۷۳ در نامهای مینسویسد: «دیگر نظام ارتش، نمونیهٔ تمام زندگی خواهید شد... چه در دولت و دستگاههای اداری... و چه در مدرسه و مراکز آموزشی. در این میان وضع کارگران عجیبتر از همه خواهیدبود. حدسی در ذهنم هست که در نظر نخستین به دیوانگی میماند و با اینهمه دست از سرم برنمیددارد: دولت نظامی ناچار بزرگترین کارفرمای تولید کننده خواهد شد. تودههای بزرگی که کارگاهها را اشغال کردهاند نباید به بیچارگی و طمع خود واگذار شوند. وضعی که

به طور منطقی روی خواهد نمسود، مقسدار معینی از بدبختی است که بسا اونیفورم و ترفیع درجه هر روز با صدای طبل شروع خواهدشد و باصدای طبل خاتمه خواهد یافت.»

نیچه تصویر زمان حال و آینده را بدین گونه مجسم می سازد: ماشین، مؤثر در تمام زندگی و سرمشق تمام زندگی. تودههای بپاخاسته همه در یك سطح. زندگی به صورت تئاتر، كه در آن همه چیز دروغ و تصنعی است و هیچ چیز اعتباری ندارد. هستی، به جای آگاهی و اندیشه، عنصر زندگی. «خدا مرده است.» نیست انگاری (نیهیلیسم) سر برمی دارد: «دیر زمانی است كه تمام فرهنگ اروپائی ما با شكنجه و تنشی روزاف زون، به سوی اضمحلال در حركت است: بسی آرام و مضطرب، همچون رودخانه ای كه می خواهد به پایان راه بسرسد، هیچ اندیشه و و قوفی ندارد و هراسان است از آنكه دمی بیندیشد و به خود و قوف بیابد.»

نیچه تصویرهای آدمیان را در آیندهٔ دور به وضوح دهشتزائسی نمایان میسازد: «زمین کوچك شدهاست و واپسین آدمی که بر آن در حال جست و خیر است، همه چیز را کوچك می کند: نسلش همچون نسل پشهٔ خاکی پایانپذیر نیست؛ واپسین آدمی بیش از همه عمر می کند.

واپسین آدمیان می گویند: «ما نیکبختی رایافتهایم» و چشمک می زنند...

گاه گاه اندکی زهر، سبب رؤیاهای خوش آیندی می شود؛ و سرانجام زهر فراوان، برای مرکمی خوشایند.

آدمیان هنوز کار می کنند، چون کار نوعی سر گرمی است؛ ولی در این اندیشه اند که سرگرمی به هیچ چیز آسیب نرساند.

چوپانی پیدا نیست و تنها گله است! همه همان چیز را مسیخواهند و همه همانند؛ هسر که احساسی غیر از دیگران داشته باشد داوطلبانسه به تیمارستان میرود.

ظریفترین مـردمان میگوینـد: «پیشتر همهٔ جهان دیـوانه بـود» و چشمك میزنند.

زیرکند و همهٔ وقایع گذشته را مسیدانند: از ایس رو ریشخندکردن پایان نمیپذیرد. واپسین آدمیان می گویند: «ما نیکبختی را اختراع کردهایـم و چشمك میزنند» (چنین گفت زرتشت).

از آن زمان بارها تصویرهائی از زندگی آدمیان در آینده طرح شده است: تودهای مورچه که نیکبختیش از راه نظم بهداشتی، مقررات ساعت به ساعت، جیرهبندی از طریق برنامهریزی عمومی، تأمین شده است.

در برابر پیش بینیهای بدبینانه، هنوز هم تصاویری ناشی از «اندیشهٔ پیشرفت» قرن هیجدهم در برابر چشمهاست: تصاویری از نیکبختسی آینده، از آدمیانی که در صلح و آزادی و عدالت زندگی میکنند، از نظام جهانی تو آم با اعتدال زندهٔ نیروهائسی که همواره روی به افزایش میروند؛ تصاویر مبهمی که در برابر دیدگان مردم ناخرسند قرار دادهمی شوند.

«اندیشهٔ پیشرفت» از علم و فن ریشه می گیرد و معنی واقعیش محدود به این حد است. ولی آن اندیشه نیمز بدین نگرانی می انجامد که آیا نتیجهٔ پژوهشهای علمی هم مانند توانائی فن محدود به مرزهای اصولی است؟ آیا علم، که امروز در حال شکفتگی و بار آوری است، در میواردی خاص، دیگر پیشرفتی نمی تواند بکند و به پایان خود نزدیك می شود؟ آیا بعدها تحت شرایط تازهای دوباره جان خواهد گرفت یا آنکه چندی تنها نتایجی را که به چنگ آورده است نگاه خواهد داشت، و سپس ح جز آنچه به دستگاههای ضروری برای ادامهٔ زندگی، و طرز فکرهای قراردادی، مربوط است _ از دست خواهد داد؟ هر گونه پیش بینی در این مورد بی حاصل است و کاری که می توانیم کرد این است که تنها تصویرهائی جالب توجه از عوالم پنداری بسازیم، از همانگونه که در نیم قرن اخیر رواج یافته است.

سؤال دیگر این است که آیا روزی فراخـواهدرسید که کـرهٔ زمین بر آدمیان تنگ خواهد شد؟ در آن صورت دیگــر جائــی بــرای انتخاب و مهاجرت نخواهد ماند و آدمی فقط خواهدتوانست به گرد خود بگردد.

پیشبینهائی که در مورد وسایل زندگی میشود شایان تردید است. اگر روزی نظامی جهانی بوجود آید در آن صورت تهدیدی از سوی قومی وحشی معنی نخواهد داشت، ولی تهدید طبیعت به جای خود باقی خواهد ماند. امکانهای محدود طبیعت بزودی تاریخ را در وضعی تازه قرار خواهد داد. اگر مصرف به میزان امروزی ادامه یابد زغال پس از هزار سال بپایان خواهد رسید، و نفت حتی زودتر از آن. پس از دویست سال آهن باقسی نخواهد ماند و فسفر که برای تولید کشاورزی ضروری است بسیار زودتر از آن تمام خواهدشد. مقدار ذخیرهٔ اورانیوم که برای تسولید نیروی اتم بکارمی رود هنوز قابل محاسبه نیست. گرچه در هیچ مسورد محاسبهٔ دقیق امکان پذیر نیست، ولی با اسرافی که در مصرف مواد محدود بعمل مسیآید بهرحال پایان یافتن این مواد در زمانی قابل پیش بینی ممکن و حتی محتمل بنظر میآید.

آیا در آن صورت شمار آدمیان باید کمتر شود و به میزان پیش از پانصد سال برسد، یا راههای دیگری یافته خواهد شد؟ این وقایع ناگوار در نتیجهٔ کدام پدیده های تاریخی و همراه با چه دگر گونیهای روحی و معنوی آدمیان جریان خواهد یافت؟ در این باره نمی توان پیشگوئی کرد و یگانه سخنی که می توان گفت این است که در آن صورت وضع ثابتی وجود نخواهد داشت.

در زمان ما پیشگوئیهای گونساگونی هم بر پایهٔ زیستشناسی مطرح شده است.

نتایج حاصل از مطالعاتی را که در میوارد خیاص بعمل آمدهاست جریان کلی و عمومی زندگی میپندارند و آن را به آدمیان نیز تسری می دهند و بدینسان اضمحلال و نابودی نیوع بشر را پیشبینی میکنند، مگر آنکه از راه بر نامهریزی و تربیت نسل چارهای اندیشیده شود. پایهٔ این گونه پیشگوئیها هربار طرز فکری است که در محیط زیستشناسی رواج دارد و «مد» روز است.

گاه می گویند آمیزش نیژادی سبب تباههی است و پهاکی نژاد شرط نیرومندی و پر ارجی. ولسی اگر هم دلیل کافی بر درستی ایهن ادعا آورده شود، تهاریخ خلاف آن را ثهابت مهی کند (استدلال زیستشناسی اصلاً ربطی به نیژاد نهدارد، بلکه در واقه مربوط به ارتباطهای توارثی یکایك آثار و شواهد است که خود آن ارتباطها به آسانی دریافتنی نیست.)

گاه ادعـا میکنند مطالعاتـی که در گذشته در خانوادههائـی که از حیث روانـی سالـم نبـودهانـد بعمل آمـده نشان دادهاست که نسل آدمی عمومــاً در سراشیب انحطاط است. ولی هر سخن واضحی که در ایـن باره گفته شده است، نادرستیش مدتها پیش ثابت گردیده است.

گاه هم نتایج اهلی شدن حیوانات را در بارهٔ آدمیان نیر صادق می می دانند و می گویند آدمی نیز در جریان اهلی شدن نیرو و نظم خود را از دست می دهد، زیرا جامعهٔ منظم بار همهٔ مسائل و دشواریها را از دوشش برمی دارد، در حالی که او پیشتر تنها در نتیجهٔ کوشش برای چیرگی بر آن دشواریها، آدمی به معنی راستین شده بود: همچنانکه «عقد از دواج» غاز وحشی، با بودن شرایط خاص در زن و شوهر برای تمام زندگی بسته می شود و آنگاه پدر و مادر، کودکان خود را بارمی آورند و از آنها دفاع می کنند، در حالی که غاز خانگی در جفت گیری به فردی خاص از همنوعان خود قانع نیست و بارآوردن و بررگ کردن کودکان خود را به صاحب خود واگذار می کند و یگانه تکلیف خود را در آن می بیند که هر چه بیابد و هر چه بیشتر بخورد و جفت گیری کند؛ انسان اهلی نیز به همین حالت در آمده است؛ ولی این مقایسه نادرست است.

همهٔ این گونه نگرانیهای مبتنی بر «نژاد» و «توارث» و «انعطاط» و «اهلی شدن» اگر ناظر بر تمام جریان انسانیت باشد، بی پایه است؛ و تنها معنی معدودی می تواند داشته باشد؛ این نظریه ها خود بسیار خطرنا کتر از آن چیزی هستند که آنها خطر تلقی می کنند، زیرا طرز فکری پدید می آورند که بر پایه نادرستی و بسی حقیقتی استوار است. چنین می نماید که گوئی نگرانی و اقعی به دنبال راهی می گردد تا خود را زیر پردهٔ این گونه نگرانیهای سطحی، که در برابرشان به وسیله اقداماتی به چاره جوئسی می توان پرداخت، بیوشاند.

ولی نگرانی دیگری در بارهٔ آیندهٔ آدمی پیدا شده است که مانند آن تاکنون احساس نشده بوده است. این نگرانی، در بارهٔ خود «انسان بودن» است که بورکهارت و نیچه پیش بینی کرده اند، یعنی این خطر که آدمی خود را گم کند، و بنی نوع بشر گاه بسی آنکه کسی متوجه شود، و گاه تحت فشار زور و اجبار مبتلای یکسانی و یکنواختی شود، و خود بسه صورت ماشین در آید و زندگیی فاقد آزادی و دور از انسانیت واقعی در ظلمات بدی و شرارت بگذارند.

اینکه آدمــی به چه پایه از انحطاط مــیتواند برسد امــروز به طور

ناگهانی، با پدید آمدن واقعیتی دهشتناك، آشکار گردیدهاست؛ واقعیتی که همچون نمونه پستترین درجهٔ انحطاط در برابر چشمهاست؛ اردوگاههای ناسیونال سوسیالیستی، با همهٔ شکنجههایش که به حجرههای گاز و بخاریهای آدمسوزی برای نابود ساختن میلیونها تن آدمی انجامید. این واقعیتی است که با خبرهائی که در بارهٔ رویدادهای مشابه از دیگر کشورهای «توتالیتر» می رسد منطبق است، هرچند سوزاندن تودههای انبوهی از آدمیان در بخاریهای آدمسوزی تنها بدست ناسیونال سوسیالیستها انجام گرفتهاست. گودالی ژرف دهن باز کرده است و دیده ایسم که آدمی به چه کارهائی دست می تواند زد، آن هم نه از روی نقشه ای که از پیش طرح شده باشد، بلکه در دایره ای که همینکه آدمی پای در آن نهاد حرکتش هر دم تندتر و دهشتناکتر می گردد: این دایره ای است که مردمان به درونش کشیده می شوند بی آن چه ها خواهند در با چهها بر سرشان خواهند یا بدانند که در جریان حرکت آن چه ها خواهند کرد و یا چهها بر سرشان خواهدامد.

چنین می نماید که ممکن است آدمیان را در حالی که هنوز زنده و و سالمند، نابود ساخت. انسان بی اختیار به یاد بیماری روانسی مسی افتد. طبیعت ما آدمیان طبوری است که در عیسن اینکه زنده ایسم ممکن است هرگونه ارتباطسی میان ما و دیگری بسریده شود و بچشم ببینیسم که آن دیگری به پرتگاه جنون افتاده است. این حالت ناشی از تقصیر ما نیست، و این خطر هم وجود ندارد که جنون به صورت بیماری واگیسردار درآید. ولی بدرآمدن انسانها از حالت انسانیت بدانسان که در اردوگاههای کار روی داد ناشی از طبیعت نیست، بلکه بدست خود آدمیان بعمل آمده است، و ممکن است همه جا پیش آید و عمومیت پیدا کند. معنی ایسن واقعیت جیست؟

آدمی تحت شرایط ترور سیاسی به حالی می تواند بیفتد که به تصور هیچ کس در نمیآید. آنچه آنجا روی میی دهد مردمان فقط از بیسرون می بینند، مگر آنکه خود از کسانسی باشند که در درون آن، زندگی خسود را از کف بدهند، یا از آن جان بسدر بسرند. آنچه به سریك فرد می آیسد، رنجی که می کشد، و آنچه در آن بحبوحهٔ رنج از او سر می زند، و اینکه چگونه به کام مرگ فسرومی شود، رازی است که با او به گور می رود. از

بیرون که مینگریم چنین مینماید که گوئی انسانیت گم شده است: ایسن و اقعیت در مورد کسانی که جنایت به دست آنان صورت می گیرد تردید: ناپذیر است و در مورد آنان که آن رنجها را متحمل می شوند قابل تردید: رنجی که اینان می کشند به مراتب سختر از رنجی است که مبتلایان به پر آزار ترین بیماریهای جسمی متحمل می گردند، در حالی که رنج همین بیماریها، برای درمانده و بیچاره ساختن ما، کافی است.

این واقعیت که چنین چیزی روی می تواندداد، نشان می دهد که کسانی که دست بدین جنایت زدند و عدهٔ قابل توجهی از اینان از میان خود زندانیان بر گزیده شده بودند - آمادگی قبلی برای این کار داشتند، هر چند پیش از آنکه این آمادگی به مرحلهٔ عمل در آید - چه آنانکه از جامعه مطرود بودند و چه کسانی که به صورت کارمندان بسی آزار و قابل اعتماد در دستگاه دولت انجام وظیفه می کردند - زندگی آرامی داشتند. مایهٔ دهشت، همین آمادگی قبلی است، که امروز وقتی به عقب می نگریم و آن نتایج را می بینیم، به وجودش پی می بریم. این خود تحقق بی ایمانی است بی آنکه بر آن آگاه باشیم؛ زندگی در خلا و بسی قرار گاهی است؛ یا زندگی عروسکانی است که ریسمانهای قراردادهای بظاهر آراسته مایهٔ مصونیتشان بنظر می آید، در حالی که هر لحظه با بیسمانهای زندگی در اردوگاههای کار، قابل تعویضند.

اینکه آدمی در حال رنج کشیدن در سراسر زندگی، هر دقیقهای از عمر خود را زیر فشار بسر میتواند آورد، و به صورت ماشین عکسالعملها میتواند درآید، نتیجهٔ روش فنی خاصی است در شکنجه، که تنها زمان ما توانسته است آن را، با بالا بردن تدریجی رنج شکنجه ـ که در زمانهای پیشین نیز نشناخته نبود ـ بدین مرحله از تحول برساند.

این واقعیت اردو گاههای کار، این عمل و عکسالعمل شکنجه کنندگان و شکنجه شوندگان در جریانی دایرهوار، و این نحوهٔ از دست دادن انسانیت، نمونه و نشانی است از امکانهای آینده که همه چیز را به نابودی تهدید می کنند.

وقتی که انسان گزارشهای مربوط به اردوگاههای کار را میخواند، دیگر جرأت سخن گفتنش نمیماند. این خطر ژرفتر از خطر بمب هستهای است، چون تهدیدش متوجه روح آدمی است. بیم آن است که نومیدی کامل بر ما چیره شود. ولی این سخن، سخن واپسین نیست اگر هنوز به گوهر آدمی ایمان داشته باشیم، در آن صورت، پیش بینیهای غمانگیمز، همهٔ دریچههای امید را نمی بندد.

آن کسان اندکی که در میان رنجهای دهشتانگیز، هر چند نتوانستهاند از حیث جسمی به مخلوقات بیچاره و بدبختی تبدیل نشوند، ولی روحشان با همهٔ آسیبهائی که دیده سالم مانده است، به ما جرأت می بخشند که ایمان خود را به گوهر آدمی از دست ندهیم.

با وجود تاریکی افق آینده، هنوز جرأت میکنیم بگوئیم:

آدمی ممکن نیست کاملاً از میان برود، زیرا به «صورت خدا» آفریده شده است؛ او خدا نیست، ولی با بندهائی که هر گز به حس در نمی آیند و بیشتر اوقات وجودشان از یاد می رود و با اینهمه ناگسستنی هستند به خدا پیوسته است. آدمی نمی تواند به حالی در آید که اصلاً آدمی نباشد، خوابیدن و غایب بودن و از یادبردن خود، ممکن است. ولی آدمی بطور کلی، نه ممکن است در طی جریان تاریخ بوزینه یا مورچه شود، و نه امروز به صورت ماشین عکس العمل در آید؛ مگر آنکه دهشتز اترین و ناهنجار ترین اوضاع و احوال، او را به آن مرز نزدیك کند. در این حال هم باز به خود بازمی گردد و خود را دوباره می یابد؛ مگر افرادی که در آن میان بمیرند و نابود شوند. آنچه در افق آینده می بینیم دهشتز است، ولی میان بمیرند و نابود شوند. آنچه در افق آینده می بینیم دهشتز است، ولی مین واقعیت، که آن دورنما ما را به وحشت می اندازد، و همچون کابوسی بر وجود ما سنگینی می کند، دلیل انسان بودن ماست؛ انسان بودنیی که

ولی آیندهٔ انسانیت، مانند حوادث طبیعی، بخودی خود نمی آید. آنچه امروز آدمیان می کنند، آنچه می اندیشند و انتظار دارند، مبدأ آینده است. امید در این است که آدمیان به دهشتی که در راه است آگاه شوند؛ زیرا تنها آگاهی روشن می تواند به آدمی یاری دهد. لرزهای که پیش بینی چنین آینده ای براندام آدمی می افکند شاید از رسیدن آن آینده جلوگیری کند. فراموشی وحشتناك دربارهٔ جنایات گذشته نباید بسر آدمی چیره شود و گرنه این ترس روی خواهد نمود که همهٔ آن جنایات ممکن است تکرار

شود، ممکن است توسعه یابد و تمام کرهٔ زمین را فراگیرد. ترس باید بماند، ترسی که به نگرانی و فعالیت مبدل تواند شد.

آدمیآن می کوشند به وسیلهٔ آگاهی بر ناتوانی خویش، ترس از آیندهٔ دهشتناك را عقب بسزنند و آن دهشتناكی را بپوشانند. در نتیجه بسیاعتنا می شوند، ولی ترس از راهی كه انسانیت در پیش گرفته است به جای خود می ماند. وقتی كه دربارهٔ آن آینده می اندیشیم چنین می نماید كه راه گریزی از آن نیست. می بینیم كه همه چیز و حتی خودمان در حال فرورفتنیم، و هرآن چه به زندگی ارزش زندگی كردن بخشیده است، از میان خواهد رفت. ولسی هنوز كار به آنجا نرسیده است. تا لحظه ای كه به لا نرسیده است، آدمی نمی خواهد دربارهٔ آن بیندیشد.

آگاهی بر ناتوانی، ممکن است سبب شود که آدمی جریان تاریخ را همچون حادثه ای طبیعی تلقی کند. آدمی میخواهد با از بین بردن خود، خویشتن را از مسؤولیت برهاند. ولی میان جریان تاریخ و جریان بیماری روانی فرق اساسی هست. بیماری روانی جریانی طبیعی است که شاید در آینده روزی بتوان با وسایل طبیعی علاجش کسرد و تسا آن روز انسان در برابرش بی دفاع است؛ ولی راه انسانیت به دست خود انسان است. درست است که فرد بی دفاع است و تنها جمع می تواند بر خطر چیره شود، ولسی هسر فرد احساس می کند که مشارکت داوطلبانه اش در کار جمع ضروری است. از این رو ترس هر روز بیشتر و سختتر می شود: همه اش بسته به خود آدمی است، به هر فرد آدمی، و با این خواست آدمی که: نمی گذارم چنان شود، و نباید چنین شود. از این واقعیت نمی توان گریخت. آنچه چنان شود، و نباید چنین شود. از این واقعیت نمی توان گریخت. آنچه در گذشته روی داده اعسلام خطری است برای ما. فسراموش کسردن آن، تقصیر است. همه روز، پیوسته باید آن را به یاد داشته باشیم. آنچه روی داد ممکن است، و همیشه ممکن خواهد بود. فقط با دانستن و به یادداشتن داد ممکن است، و همیشه ممکن خواهد بود. فقط با دانستن و به یادداشتن می توان از تکرارش جلوگیری کرد.

خطر در این است که نخواهیم بدانیم؛ خطر در فرامـوشی است؛ در این است که وقوع آن جنایتها را بـاور نکنیم (هنوز کسانـی هستند کـه واقعیت اردوگاههای کار را منکرند)؛ در این است کـه اطـاعت از دستور دولت صورت ماشینی بیابد؛ خطر در بیاعتنائی ناشی از ناتـوانـی است، و

در تسلیمشدن است در برابر آنچه ضروری میپنداریم.

مقابله با خطرهای آینده از راه مبارزه با امکانهای شیطانی در خسود جهان امکانپذیر است. بر خطرهای ناشی از آدمی، تنها آدمی می تواند چیره شود، و اگر او خود حسن نیت داشته باشد می تواند به حسن نیت و یاری دیگران امیدوار باشد. ولی آدمی هنگامی به این کار تسواناست که قانون اساسی کشورش آزادی فردی را تأمین کند، و مطمئن باشد که نیروی دولت در برابر هر چیزی که آزادی مردمان را تهدید کند قد علم خواهد کرد: یعنی در جائی که حق حکومت کند و حکومت حق، نظام جهانسی باشد.

هیچ پیشبینی بی اثر نیست؛ خدواه درست باشد و خدواه نادرست، مردمان را به حرکت در می آورد. هر چه آدمی ممکن بینگارد در طرز فکر و نحوهٔ عملش اثر می بخشد. دیدن خطر و نگرانی درست، شرط این است که بهای خیزد و در صدد عمل بر آید، در حالی که تصورهای واهی و پردهپوشی، سبب تباهیش می شوند. امید و ترس به حرکتش می آورند. سستی و بسی حرکتی عموم اقتضا می کند که همهٔ آرامشهای دروغین ناآرام گردند. بسی آرامی ناشی از تهدید شخصی نمی تواند در این راه کاری از پیش ببرد، تنها آن بی آرامی فایده دارد که حاصل نگرانی دربارهٔ انسانیت باشد. اینك می خواهیم همیت ترس را از نزدیك بنگریم:

چنین می نماید که امروز ترسی بی نظیر آدمیان را فراگرفته است. این ترس چند معنائی است و از یك نوع نیست، گاه سطحی است و زود از یاد می رود و گاه ژرف و نهانسوز است. گاه پنهانسی است و به وجودش اعتراف نمی شود و گاه آشکار است، گاه در سطح حیات است و گاه در سطح هستی، و در عین حال ظاهراً همهٔ صفات یاد شده را داراست.

این ترس، در کشورهای دموکراتیك ترس از خطری مبهم و نامعلوم است، ترس از بی ثباتی است، یا ترس از تزلزل و بی قرارگاهی آزادی. در کشورهای «تـوتالیتر» تـرس از وحشت (ترور) است. احتمال مصونیت از وحشت (ترور)، تنها در اطاعت از دولت و همکاری با آن است.

اگر ترس به نیستانگاری (نیهیلیسم) بینجامد و در آنجا بپایان برسد، در آن صورت آدمی همچون موجودی خاموش شده و بسیروح

مینماید که بیهیچ گونه آگاهی، خود را در راه تامین نیازهای زندگی مصرف میکند. تا زمانی که ترس هنوز باقی است، این امید هست که آدمی بدینسان برآن چیره گردد:

آنجا که آدمی در جریان دگرگون شدن دائمی اوضاع و احسوال امکان ابتکار شخصی دارد، میتواند در خودآگاهی آزادی مبتنی بر اندیشهٔ متعالی بر ترس چیره شود. آنجا که مجبور است اطباعت کند و مسوقعیت نسبتاً قابل اعتماد خود را از راه اطاعت کسورکورانه بسدست مسیآورد، ترس ممکن است تخفیف بیابد و به صورت محرّکی دائمی درآید که اثرش وادارساختن به اطاعت است.

ولی ترسی هم که شاید بر همه یکسان مستولی است آدمیان را فراگرفتهاست. تجربههای دهشتناك (مانند اردوهای كار) اگر هم زود فراموش شوند، بیمی نهانی بجا می گذارند.

ترس را باید تأیید کرد، زیرا ترس مایهٔ امید است.

آنچه تباکنون گفته شد، معنمی و اهمیت پیشبینیهما را در اممور انسانی، که جریانشان به دست خود انسان است، نشان میدهد. ولی نحوهٔ عمل آدمی با در ذهن داشتن پیشبینیها، در همین جریان اثر قطعی دارد.

آنجا که میحتوای پیشبینی آن چیزی است که انسان خود خواستار آن است، در آن صورت آنچه بیان میشود پیشبینی نیست، بلکه اعلام این است که «من چنین میخواهم» (هیتلر میگفت: اگر جنگی روی دهد نــژاد یهودی در اروپا از میان خواهدرفت.)

ولی هر پیشبینی در بارهٔ آینده نسبت به اموری که ارادهٔ انسانی در تحققش مؤثر است، براستی عاملی بسرای تحقق آن امور است، یا لااقسل می تواند چنین عاملی باشد: پیشبینی یا مردمان را به سوی امسری سوق می دهد و یا آنان را از وقوع آن امر می ترساند. خصوصاً آنجا که مردمان بپندارند که می دانند در آینده چه واقعه ای روی خواهد داد، همین پندار عاملی برای روی دادن آن واقعه می شود.

کسی که به وقوع جنگی در آینده یقین دارد به واسطهٔ همین یقینش به وقوع جنگ یـــاری میکند. ولی آنکه در ادامهٔ صلح تردیدی ندارد هر

برای جریان امور بسیار مهم است که آیا افراد تاب ماندن در حالت میان ترس و امید را دارند، یا به قطع و یقین پناه می برند. حیثیت انسانسی در مورد اندیشیدن به آینده در این است که هم آنچه را ممکن است روی دهد در نظر داشته باشد، و هم پایبند ندانست مبتنی بر دانست باشد: هنوز نمی دانم چه ممکن است پیش آید. آنچه به زندگی ما بال و پر می بخشد این است که آینده را نمی دانیم، بلکه در چگونگی آن مؤثریم؛ و آن را به طور کلی غیر قابل محاسبه و پیش بینی می دانیم. اگر از آینده باخبر بودیم چیزی از ما باقی نمی ماند.

کسی که دربارهٔ جریان امسور درآینده یقینی بسیپایه دارد، اگر آن جریان برخلاف میلش باشد او را از هر فعالیتی باز میدارد؛ اما اگر موافق آرزویش باشد، به شکستها و ناکامیها اعتنائی نمسی کند و با اطمینان بسه کامیابی نهائی همچنان پیش میرود، ولی محرکش در این پیشرفت بیحقیقتی و غروری فریبنده است و از این رو اگر هم براستی سرانجام کامیاب شود، این کامیابی از هرگونه علو و اصالتی تهی خواهدبود.

مراد ما از این سخنها آن نیست که پیشبینیها را بی ارزش بشماریم. بلکه می گوئیم که معنی همهٔ پیشبینیها تنها محدود بدین حدود است: فضای امکانها را پیش چشم ما بازمی کنند، نقطه ای را که در برنامه ریسزی و عمل باید از آن آغاز کنیم به ما می نمایانند، افق ما را هرچه فراختر می سازند، و آزادی ما را با آگاهی به امکانها، توسعه می بخشند.

همهٔ فعالیتهای ما بسته اند به انتظار ما از آینده؛ به تصورها و امیدهای ما، و به میزان یقینی که به تحقق آن امیدها داریم. به عبارت دیگر، هدف فعالیتهای ما در حدود آن چیزی است که ممکنش می پنداریم. و اقعیت دارد زمان حال است. یقین قطعی دربارهٔ

وایی الیچه براسی واقعیت دارد رمان کان است. یقیت فطعی درباره آینده، ممکن است زمان حال را از دست ما برباید. پیشبینی نیکبختی آینده، ما را از آینده غافل می کند در حالی که آنچه بسراستی مال ماست،

زمان حال است.

مطلبی که در زیر می آوریم پیش بینی آینده نیست، بلکه بیان خواسته های زمان حال است و تنها سؤالهائی دربارهٔ آینده دربر دارد. می خواهیم از میان همهٔ آنچه روی می دهد پدیده هائی را بیابیم که به احتمال در آیندهٔ تاریخ عمومی جهان نقش عمده را بازی خواهند کرد.

امروز سه خواسته را در همهٔ جهان می توان یافت که با سه اصطلاح سوسیالیسم، نظام جهانی، و ایمان، قابل بیان هستند.

۱. تودههای آدمیان خواستار نظمند. سوسیالیسم بیان کنندهٔ شرایط
 و مقتضیات سازمان عادلانهٔ تودههاست.

۲. وحدت مکانی جهان خواستار آن است که این وحدت در ارتباط
و بده و بستان صلحجویانهٔ قسمتهای مختلف جهان با یکدیگر تحقق یابد و
این بدان معنی است که یا باید امپراتورئی حاکم بسر تمام جهان پدید
آید یا نظامی جهانی.

۳. از میان رفتن قرارگاه سنتی، یعنی جوهر ایمان مشترك عمومی، آدمی را به منشأ واقعی ایمان متوجه ساخته و در برابر این پرسش قرار داده است که منشأ زندگی ما چیست و هدف آن کدام است؟ بدینسان آدمی برسر دوراهی قرارگرفته است که یکی به نیست انگاری (نیهیلیسم) می انجامد و دیگری به محبت.

این سه جهت اصلی وقایع و خواستههای انسانی در زمان حال، بـه سوی هدفی واحد در حرکتند و آن عبارت است از تحقق آزادی. از این رو پژوهشی دربارهٔ آزادی را مقدمهٔ تشریح آن سه موضوع قرار میدهیم.

۱. هدف: آزادی

چنین مینماید که در میان همهٔ خواستههای ضد و نقیض ما، امروز یکی هست که همه در آن مشترکیم. همهٔ اقوام و ملل و رژیمهای سیاسی، یکصدا خواهان آزادیند. ولی همینکه این پرسش پیش مسیآید که آزادی چیست و چگونه و تحت کدام شرایط می توان ممکنش ساخت، فوراً اختلاف نظرهای شدید پیدا می شود. شاید ژرفترین اختلافهای آدمیان با یکدیگر در

نحوهٔ تلقسی از آزادی است. آنچه در نظر یکسی راه آزادی است، در نظر دیگری درست خلاف آن است. به نام آزادی آدمیان تقریباً هر چیزی را می خواهند، و هر کاری را می کنند؛ و حتی راه بندگی هم به نام آزادی پیموده می شود. در نظر پارهای از مردمان بالاترین حد آزادی این است که آدمی آزادانه و داوطلبانه از آزادی چشم بپوشد. آزادی، هم اشتیاق پدید می آورد، و هم ترس. گاه ممکن است چنین بنماید که آدمیان اصلا آزادی نمیخواهند، و حتی میل دارند که امکان آزادی را ندیده بگیرند.

از زمانی که آگاهی بر بحران بزرگ باخترزمین پدید آمدهاست ـ یعنی از انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹ ـ نگرانی از آیندهٔ آزادی انسانی، اروپا را فرا گرفته است، و مردان بزرگ، این امکان را دیدهاند که آزادی از میان برود. در حالی که هگل در کمال آرامی، تاریخ جهان را به عنوان تاریخ آگاهی بر آزادی و تحقق آن تلقی می کرد، مسردان بزرگ دیگری بدین نگرانی افتادند که ممکن است آزادی همهٔ آدمیان از دنیای ما رخت بربندد. این بار نظرها به طور مستقیم متوجه سیاست و جامعه شد و بزرگانی چون به بن امن کنستان آ، تو کویل و ماکسوبر، مهمترین مسائل را مسألهٔ آزادی تلقی کردند، و از معاصران ما، جمعی از متفکران همهٔ جهان مانند و. لیپمن، فره رو آ، هایک و روپکه و در بیدار ساختن مردمان کوشیدند. مانند و. لیپمن، فره رو آ، هایک و روپکه و نویسندگانی که عضو هیچ حزبی نبودند، روی به همهٔ آدمیان کردند و برای نجات آن ـ چیزی که به همه تعلق دارد، و بی آن آدمی دیگر آدمی نمی تواند بود ـ یاری خواستند.

الف. مفهوم فلسفى آزادى

مردمان از آزادی سیاسی، آزادی اجتماعی، آزادی فسردی، آزادی اقتصنادی، آزادی مندهبی، آزادی وجدان، آزادی اندیشه، آزادی مطبوعات، آزادی اجتماع و امثال آنها سخن می گویند. آزادی سیاسی در بحثها بیش از همهٔ انواع آزادی بمیان می آید. ولی در همین مسورد نیسز مردمان در پاسخ این سؤال که ماهیت آزادی سیاسی چیست، با هم موافق

^{1.} Burke

^{2.} Benjamin Constant

^{3.} Ferrero

^{4.} Hayek

^{5.} Roepke

يستند.

اگر آزادی سیاسی این است که همهٔ شهروندان در تصمیمهای مربوط به تمام ملت شریك باشند، تاریخ نشان میدهد که تنها در باخترزمین برای رسیدن به این آزادی کوشش بعمل آمده است، ولی اینجا هم بیشتر این کوششها بی نتیجه مانده. این سرگذشتها به ما می آمدوزد که سبب اینکه آزادی دوباره از دست رفته و نابود شده است چه بوده: مشلا در آتن، و در روم. امروز پرسشی که اروپا را به هیجان آورده، این است که آیا راهی که پیش گرفته ایم به آزادی می انجامد یا باز به نابودی آن تا زمانی که پایانش پدیدار نیست.

هرچه پیش آید به هر حال بسته به خود آدمیان است. حق نداریسم در این مورد هیچ امری را مقدر و بیرون از ارادهٔ آدمیان بپنداریسم. همهٔ فعالیت انسانی و معنوی ما تنها این می تواند باشد که در میسان امکانهائی که در برابرمان هستند راه خسود را بیابیسم. آیندهٔ آزادی بسته به خسود ماست، آن هم به فرد فرد ما، گرچه هیچ فردی نمی تسواند جریان تاریخ را تعیین کند.

آزادی سیاسی اگر بر پایهٔ معنی آزادی، که یگانه هستسی و فعالیت اصلی انسانی باید تلقی شود، استوار نباشد، سطحی و بیمحتوا میگردد. اکنون میکوشیم ماهیت آزادی را از نظر فلسفی مورد پژوهش قراردهیم.

۱. آزادی عبارت است از چیرگی بر عامل خارجی که مرا مجبور می کند. آزادی آنجا پدید میآید که دیگری با من بیگانه نمیماند، بلکه من در دیگری خود را بازمی شناسم، یا در آنجا که آنچه به ظاهر ضروری است، شرط مهم هستی من می شود، و شناخته و بدو شکل داده می شود.

ولی آزادی چیرهشدن بر هوس و دلبخواهی نیــز مــیباشد. آزادی برابر است با حضورِ ضرورت حقیقت در درون آدمی.

آنجا که من آزادم، چیزی را نمیخواهم برای اینکه دلم میخواهد، بلکه بدان جهت میخواهمش که به حقیقت بدودنش یقین دارم. از این رو آزادی آنجاست که من نه از سر میل و هوس عمل کنم، و نه به سبب اطاعت کورکورانه، بلکه تنها از سر بینش و دانائسی. بدین جهست شرط آزادی، خواستن از مبدأ خویش است و لنگر انداختن در مبدأ همه چیز.

ولی من به آسانی خود را فریب می توانم داد. هوس و دلبخواهی بر مین چیره می شود و وادارم می کند که عقیدهٔ خودم را داشته باشم و چنین بدانم که هر عقیدهای محق است، چون کسی هست که از آن دفاع کند. ولی عقیدهٔ تنها، بینش و دانائی نیست. شرط آزادی چیره شدن بر عقیدهٔ تنهاست.

این چیرگی به واسطهٔ پیوندی بعمل می آید که ما میان خود و دیگران قائل می شویم. آزادی، در ارتباط با دیگران، یعنی در اجتماع، تحقق می یابد. من فقط تا آن اندازه آزاد می توانم باشم که دیگران آزاد باشند.

عقیدهٔ تنها، در نبرد تموأم با محبت میان افسراد نزدیك بهم، جای خسود را به عقیدهٔ مستدل مسیدهد. در میان جامعهٔ سیاسی، از راه منتشر شدن نبردهای عقیدتی و امكان بروز عقاید گوناگون، عقیدهٔ تنها، بسه حقیقت تحول می یابد، ولی فقط از راه حركت بحثها و نبردها.

آزادی، هـم عمق ارتباط میـان افـرادی را خـواهـان است کـه «خودشان» هستند، و هم کار و کوشش دانسته و فهمیده را به منظور تأمین آزادی اوضاع و احوال عمومی جامعه از راه بینش و ارادهٔ اجتماعی.

ولی حقیقت مطلق ، و در نتیجه آزادی نهائی، هرگر بدست نیامده است. حقیقت پابیای آزادی در راه است. ما در ابدیت سازگاری و توافق کامل ارواح بسر نمی بریم، بلکه در جریان زمان دگرگون شدنی زندگی می کنیم، که آن دگرگون شدن، به کمال نرسیده و پایان نیافته است.

γ. آزادی اقتضا می کند از هیچ چیز غفلت نشود و هیچ چیز به یك سو نهاده نشود. هر چه هست و معنائی دارد، باید به حق خود برسد. حداکثر فراخی و تساهل و تسامح شرط آزادی است. ازیسن رو معتوای آزادی از راه زندگی در تناقضها، آشکار می شود: در برابر هر عقیده، عقیده مخالف پدید می آید. آزادی، امکان همه چیز است. آزادی آماده است هر چیز را که از بیرون می آید، تنها ضد و مخالف تلقی نکند، بلکه در خود جای بدهد. آزادی، بازبودن بی حد است، و اینکه انسان تاب و توانائی شنیدن داشته باشد؛ و آزادی در ایس فضای واقعاً باز فراخترین آگاهیها، بی شرطی تصمیم تاریخ است. از این رو آزادی، تناقضها و

رویاروئیهای پر ثمر را می جوید، که در آنها یك طرف بدون طرف دیگر تباه می گردد.

آنجا که تناقضها و رویاروئیها قربانی محدودیت مسی شود، آزادی از میان می رود؛ خواه سبب آن قربانی شدن، نظمی باشد که مسرزهای خود را فراموش کرده است؛ یا زیاده رویهائی که منکر نظم است؛ یا یکی از دو طرف تناقض که خود را همه چیز مسی شمارد. آزادی آنجا دوباره برقرارمی شود که بسرای شنیدن هر سخنی گشاده و آماده باشیم، در تنش تناقضها امکانهای خود را حفظ کنیم، و در تحولات اوضاع تصمیمهای خود را بر مبدأ استوار سازیم، و محتواهای تازهٔ هستی را ببینیم.

۳. امسا اگر آزادی بسا ضرورت حقیقت یکسی است، پس آزادی ما همواره شکننده و نماقص است. زیرا هرگز نمی توانیم یقین داشته بساشیم که حقیقت را بتمسام و کمال در چنگ داریم. آزادی مسا معلق از چیز دیگری است، نه آنکه خود علت خود باشد. اگر آزادی به حد کمال موجود بود، آدمی خدا بود. آزادی راستین از مرزهای خود آگاه است.

آدمی به عنوان فرد، تجربهٔ مبدأ را می شناسد: من می دانم که آزادی خود را از خود ندارم، بلکه درست در آنجا که خود را آزاد می پندارم، می دانم که از ژرفای تعالی به خود بخشیده شده ام. من می توانم خود را فراموش کنم و از خود غایب شوم: این خود مرز اسرار آمیزی است که این تجربهٔ ممکن، که من به خودم بخشیده شده ام، مرا به آن آگاه می سازد. در مورد جامعهٔ آزاد انسانی این نکته شایان توجه است که آزادی معلق از آزادی همهٔ افراد است. از این رو آزادی سیاسی به عنوان وضعی قطعی و قابل دوام بدست نمی آید. در اینجا نیز آزادی همواره در راه است.

بدید میآید: من باید به نحو روشن یکسی را بگزینم و تصمیم بگیرم که چرا و برای چه زنده ام. من نمی توانم همه چیز باشم. باید یکسوئی بشوم، باید با آنچه در عین حال غیرقابل اجتناب می دانم نبرد کنم.

در واقع، آزادی راه آدمی است در زمــان. آدمــی به سوی آزادی پیش میرود و از این رو آزادی در حرکت و دیالکتیك است.

این حرکت، در تفکر از راه خرد ممکن مینماید. خـرد عبارت است

از بازبودن و آمادگی برای دریافت همه چیز: بازبودنی که در هرگام فهم، پیشتر از فهم است. خرد، حضور حقیقت است که از اشکال تفکر مبتّنی بر فهم سود مــىجويـد، و بــا شكوفاندن آنها در پى رسيدن بــه وحــدت همهٔ چیزهائی است که به تفکر در سیآید. ولی در عین حال در جست و جوی اضداد نیز می باشد. بدین سان خرد نیروی محرکه ای است که فهم را به مرزهائي ميهرساند كمه در آنجا فهم از عمل باز ميهماند. خمرد تسليم تناقضها میشود ولی در عین حال نیروئی است که بیآنکه بــه فهم امکان مداخله بدهد آن تناقضها را بهم میپیوندد؛ و نمیگذارد هیچ چیز به طور قطع متلاشی شود؛ میخواهد بر «این-یا-آن»های فهم چیره شود: بدینسان همهٔ چیزهائی را هم که به حد اعلای تناقض میرساند، بهم پیوند میدهد: جهان ما و جهان تعالى؛ علم و دين؛ شكلدادن به جهان و انديشيدن دربارهٔ هستی ابدی. از این رو خرد، دیالکتیك توسعه یافته ای است. ولی چیرگی بر تناقضها مانعی بر سر راه خود مییابد که عبارت است از «این یا۔آن»های اوضاع و احوال واقعی. این بــه مانع برخوردن، آنجا پیش میآید که تفکر تنها بهصورت تفکر بیاقی نمیماند، بلکه لازم میشود که محتوای آن در زمان و مکان تحقق بیابد. در این مورد تنها کسی آزاد است كمه بتواند تصميم بگيرد. آنكه تصميم ملى گيرد، با اين تصميم از آزادی چشم می پوشد. با صرف نظر کردن از امکانها، آزادانه به آنچه تصمیم گرفتهاست تحقق می بخشد ولی خبود را محدود میسازد. با تحقق بخشیدن به موضوع تصمیم، آزادی پر محتوا میشود، ولی از راه نوعی انقیاد.

آزادی را نمی توان مالی شد. آزادی در انزوا وجود ندارد. از این رو، فرد جمود آزادی بی محتوای خود را، قربانی آن آزادی می کند که نخستین بار در اجتماع با دیگران باید بدست آید. ایس آزادی تنها با دگر گون شدن آدمی حاصل می شود، و با ایجاد سازمانهائی برای آدمیانی که دگر گون نشده اند نمی شود آن را «ساخت»، بلکه پیدائی آن بسته است به چگونگی ارتباط و گفت و شنود و تفاهم میان آدمیانی که آماده اند با یکدیگر گفت و گو کنند. از این رو آزادی را نمی شود برنامه دریزی کرد، بلکه آدمیان، در حال طرح و برنامه دریزی وظایف معین و معلوم با همکاری

یکدیگر، آزاد میشوند.

سوقدادن آدمیان به سوی آزادی، یعنی سوقدادن آنان به اینکه با یکدیگر گفت و گو کنند. ولی اگر در آن میان اندیشههائی نهفته بماند، چون گفت و گو کنندگان از یکدیگر پنهان می کنند؛ اگر از گفتن پارهای چیزها خودداری ورزند و در درون خود بر آنها متکی بمانند؛ اگر در گفت و گو مایهٔ آزادی نیست، بلکه فریب است. گفت و شنید اصیل، چنان گفت و شنیدی است که هیچ خودداری و مراعاتی صراحت آن را آشفته نکند، زیرا حقیقت در اجتماع، تنها در صراحت بی قید و شرط پدیدمی آید.

موانع حقیقت و آزادی، از یك سو قراردادها و رسوم و آداب اجتماعی هستند؛ و از سوی دیگر دیکتاتوری و استبداد که در آن یك جهانبینی عمومی، شامل همه میشود، و همه مجبور میشوند الفاظ و اصطلاحات و جملههای آن را بکار ببرند بنحوی که این گونه اصطلاحات و جملهها حتی نامههای خصوصی را هم فرامی گیرد؛ همچنین است شیفتگیهای تعصب آمیز که می پندارند حقیقت را بچنگ دارند و با حمله و هجوم، و به شیوهای اهانت آمیز، این حقیقت را اعلام می کنند، در حالی که منظور اصلیشان تنها کوچك کردن و خاموش ساختن دیگران است: این تکیهٔ تعصب آمیز بر حقیقت، بی حقیقتی خود را بدین نحو نشان می دهد که هیچ گونه آمادگی برای گفت و شنود ندارد.

حقیقت، به عنوان چیزی قطعی و مطلق، در تصرف هیچ کس نیست. جستن حقیقت، یعنی اینکه انسان همیشه بسرای گفت و شنود آماده باشد و همین آمادگی را از دیگران نیسز چشم داشته بساشد. کسی که براستی خسواهان حقیقت و گفت و شنید است، با او دربارهٔ هر مطلبی می تسوان آزادانه گفت و گو کرد، و او خود نیز چنین است و هنگام گفت و گو نه به کسی اهانت می کند و نه برای مراعات حریف از گفتن سخنی خودداری می ورزد. نبرد برای حقیقت در حال آزادی، نبردی از روی محبت است.

آیا پس از همهٔ این سخنان، میدانیم آزادی چیست؟ نه! ولسی ایسن خود خاصیت ذات آزادی است. اگر کسی بگوید که پس از آنهمه شرح و بیان نفهمیدم آزادی چیست، باید پاسخ داد: آزادی، یك مـوضوع نیست، و چنان هستیی ندارد که بتوان به دنبالش گشت و یافت. برای جهانشناسی علمی موضوعی، آزادی و جسود ندارد. از ایسن رو نمی تسوان آزادی را به صورت مفهومی قابل تعریف پیش چشم آورد. ولی چیزی را که من بی آنکه موضوعی باشد بشناسم می توانم در اندیشه دریابم و در حرکت تفکر پیش خود حاضرش سازم، و آنگاه دربارهاش سخن بگویم، چنانکه گوئی موجود و حاضر است. ولی به هر حال نمی توان از بروز سوء فهم جلوگیری کرد.

ب. قدرت، و آزادی سیاسی

هنگام تفکر نظری دربارهٔ آنچه موافق خرد است و آرزوداریم تحقق پیدا کند، واقعیت بنیادی زور را باآسانی از یاد می بریم، حال آنکه زور هر روز و هر ساعت، هر چند پنهانی، حاضر است. گریز از زور امکان ندارد. ولی اگر هستی انسانی بدون واقعیت زور قابل تصور نیست اعم از اینکه فرد بر وجود آن آگاه باشد یا نه و اگر قدرت (به قول بور کهارت) بخودی خود بد است، این پرسش بیش می آید: چگونه می توان زور را به جای درستش نشاند و از چه راه ممکن است زور، عنصر نظم باشد تا آنجا که تقریباً نیازی به ظهور نداشته باشد ؟ یا چگونه ممکن است خاصیت بدی را از قدرت سلب کرد؟

پاسخ این پرسش را در آن نبرد تاریخی باید جست که از روزگاران قدیم میان قانون و زور جریان دارد. هدف این نبرد این است که عدالت به واسطهٔ قانون مبتنی بر یك قانون آرمانی، یعنی حق طبیعی، تحقق بیابد. ولی این قانون آرمانی، تنها در قانون جامعهای، که برای خود قانون می نهد و آن را در همهٔ موارد رعایت می کند، متجلی است. آزادی آدمی با قدرتیافتن قانون مدون جامعهای که او عضو آن است، آغاز می شود. این آزادی، آزادی سیاسی نامیده می شود، و دولتی (= جامعهای)

این آزادی، آزادی سیاسی نامیده میشود، و دولتی (= جامعه ای) را که در آن، آزادی از راه قانون برقرار است، دولت (= جامعهٔ) مبتنی برحق میخوانند. دولت (= جامعهٔ) مبتنی بسرحی میخوانند. دولت (= جامعهٔ) مبتنی بسرحی در آن قوانین وضع میشوند و تغییریافتن آنها منحصراً از راه قانونی صورت می گیرد. این عمل در حکومت دموکراسی از طریق ملت، یعنی همکاری و مشارکت مردمان، خواه به طور مستقیم و خواه نامستقیم،

صورت می گیرد، و به دست نماینـدگـان مـردم که بـا انتخاب واقعاً آزاد برگزیده میشوند.

دولتی را دولت آزاد می نامند کمه در برابر دولتهای دیگر سیادت و حاکمیت خود را داراست. ولی وقتی که ما از آزادی سیاسی سخن می گوئیم مرادمان آزادی ملت است، یعنی آزادی درونی وضع سیاسیش.

آزادی بیرونی یك دولت مانع آن نیست که در درون آن استبداد و اسارت حکمفرما باشد. اگر دولتی آزادی بیرونی خدود را از دست بدهد، در بیشتر مسوارد آزادی درونیش نیز از میان مسیرود؛ ولسی همیشه چنین نیست. چه اگر دولت غالب، خواهان آزادی سیاسی باشد میتواند اجازه دهدکه این آزادی در داخل دولت مغلوب، شکفته شود تا آنجا که مردمان مغلوب عضو مستقلی در جامعهٔ دولت غالب گردند.

نیروی آزادی سیاسی داخلی در اصل هنگامی پدیدمی آید که ملتی خود، خود را تربیت کند، و به عبارت دیگر، منشأ آن آزادی، این تربیت است. پس از آن همین ملت می تواند ملل دیگر را بیدار و آزاد سازد. ولی این آزادشدگان از حیث سیاسی به صورت شاگرد می مانند و نباید چنین بیندارند که آزادیشان از خودشان مایه گرفته است.

مطلب به ظاهر آسان مینماید، چنانکه گوئسی اگر آدمیان تنها دارای بینش و حسن نیت باشند می توانند برپایهٔ حق طبیعی و قوانین ناشی از آن، در حال آزادی آرمانی زندگی کنند. ولسی اولاً حسق همیشه با اوضاع و احوال معین تساریخی تناسب دارد و بدینجهت با دگرگونشدن اوضاع و احوال، قوانین نیز دگرگون می شوند. در ثانی زور باید مقید و محدود شود زیرا زور هردم آماده است که سر بردارد و قانسون را بشکند: بدینجهت زور باید در خدمت قانسون در آیسد و در بسرابسر جنایتکاران بکارگرفته شود.

آنجا که زور هست ما را تسرس فرامسی گیسرد، و آنجا که قانسون حکومت می کند در آرامش زندگی می کنیم. زور به هیچروی قابل اعتماد نیست، بلکه تابع دلبخواه است و فسرد در بسرابسر آن بسی دفاع. قسانون قابل اعتماد است و نظم برقرارمی کند و فسرد در حمایت آن زندگسی خود را محفوظ احساس می کند. آنجا که حکومت به دست قانسون است بی ترسی

و آزادی و آرامش بر محیط حکمفرماست، ولی آنجا که زور فرمان می راند ترس و سکوت و پنهانشدن و اجبار و بسی آرامسی همهجا را فرامی گیرد. در جامعهٔ مبتنی بر قانون، اعتماد حکومت می کند و در جامعهٔ زور، بی اعتمادی همه جانبه.

اعتماد قرارگاهی استوار و محترم و مصون لازم دارد، یعنی چیزی کسه همه چنان محترمش بدارند که اگر فردی به آن تجاوز کند بآسانسی بتوان او را منزوی کرد و دستش را کوتاه ساخت. ایس چیز استوار و مصون را مشروعیت مینامند.

ماکس و بر حکومت مبتنی بر مشروعیت را سه گونه می داند: حکومت مبتنی بر سنت (که حقانیتش ناشی از اعتقاد مردمان بر مقدس بودن سنت قدیم است)، حکومت مبتنی بر عقل (که حقانیتش ناشی از اعتقاد مردمان است بسر مشروعیت نظام قانونی و کسی که موافق ایسن نظام به حکومت رسیده است)، حکومت مبتنی بر ایمان مذهبی (ناشی از اعتقاد مردمان است بر تقدس کسی، یا بر اینکه آن کس دارای نیروی قهرمانی است یا جنبه سرمشق دارد.) در این سه مصورد حکمرانان، یا «رؤسائی» هستند که به فرمان قانون بر مقام حکومت نشسته اند، یا «سروری» است که به حکم سنت (مثلاً از راه ارث) به تخت فرمانروائی جای گرفته است، و یا «رهبری» که به سبب دارابودن تقدس زمام حکومت را بدست دارد.

نظریهای که «فرهرو» در ایس مسورد آورده است، شاید خیلسی کلی است ولی وضع ما را بهتر روشن مسی کند: حکومت مبتنی بسر مشروعیت موجد آزادی است، و حکومت فاقد مشروعیت منشأ استبداد و ترس، مطابق این نظریه حکومت مبتنی بر ایمان مذهبی فاقد مشروعیت است، یا به عقیدهٔ فرهرو منشأ مشروعیت، یا حق به ارث بسردن سلطنت است، یا رأی اکثریت ملت. حکومت مبتنی بر مشروعیت بر رضایت ملت مبتنی است و از این رو ترسی ندارد، در حالی که حاکم فاقد مشروعیت از ملت می ترسد: زورش سبب بیدارشدن زور دیگران می شود، و چون می ترسد مجبور است با توسل به وحشت (ترور) روزافزون، خود را حفظ کند، و بدینسان همه در چنگال ترس گرفتارمی شوند. مشروعیت همچون سحری است که از راه اعتماد، نظم و آرامش پدیدمی آورد؛ حکومت فاقد مشروعیت وسیله ای جز

جبر و زور ندارد، از این رو، ترس و بیاعتمادی و جبر و زور برمیانگیزد.

پایهٔ مشروعیت، آنجا که پای نقد و بررسی به میان میآید، لرزان

و نااستوار مینماید: مثلاً مشروعیت مبتنی بر ارث با خرد ساز گار نیست،

زیرا سبب میشود که افراد ابله و بسی شخصیت نیز محق شمرده شوند؛

انتخاب با رأی اکثریت هم قابیل اعتماد نمی تبواند ببود، زیبرا اشتباه و

تصادف و تلقین تبوده، در نتیجهٔ رأی مبؤثر است. خطر مشروعیت

همین جاست، و فهم به آسانی می تواند آن را مورد تردید قبراردهد. ولی

چون ما میان مشروعیت و استبداد یکی را می توانیم بگزینیم، از ایس رو

مشروعیت یگانه طریقی است که در آن آدمی بی تبرس مبی تواند زندگی

کند، خصوصاً چون در این طریق هبر غلطی به یباری همین طبریق قابل

تصحیح است. منشأ نگرانی اربیاب نظر از منشأ مشروعیت همان است که

اشاره کردیم. دورهٔ ما مشروعیت را فقط در انتخابات از راه آراء عمومی

می داند.

در کشورهائی که در آنها حکومت مبتنی بر مشروعیت برقرار است، نقص و بی عدالتی فراوان است و کارهای بی فایده بسیار روی می دهد؛ گاه انتخاب شدگان ابله و نادانند، و گاه قانونها غلط و مضرند و نتایج مدهش ببارمی آورند. مشروعیت ایس گونه حکومتها، انتخاب شدگان و قوانینی را که به دست آنان وضع می شود، حمایت می کند. ولی ایس حمایت، مطلق و بی قید و شرط نیست. انتخاب شدگان را با انتخابات تازه می توان کنار گذاشت و قوانین را با تصمیمهای تازه می توان تغییر داد. چون ایس هر دو کار از راههای مبتنی بر مشروعیت صورت می گیرد، از ایس رو تصحیح اشتباه و غلط بدون بکاربردن زور میسر است. آگاهی مشروعیت احتمال زیانهای بزرگتر را می پذیر د برای آنکه از زیان مطلق و استبداد و وحشت و ترس در امان بماند. آزادی سیاسی از راه فهم پدید نمی آید، بلکه وابسته به حقانیت است.

مشروعیت لازم است برای اینکه زور سر بر ندارد، و فیرمانروای مطلق نشود. آزادی فقط در طیریق مشروعیت بهدست می آید زیرا تنها مشروعیت می تواند زور را به زنجیر بکشد. آنجا که مشروعیت از میان برود آزادی نابود می شود.

در باخترزمین برای اندیشهٔ آزادی قبواعدی بنیادی پدید آمده است: این قواعد نخست در انگلستان و امریکا پیدا شده، سپس فرانسه و سایر کشورها به از زمان انقلاب فرانسه به آنها را پذیر فته اند، و در دورهٔ روشنگری، فیلسوفان، خصوصاً کانت، دربارهٔ آنها اندیشیده اند. اینك می کوشم نکات اصلی آنها را به طور خلاصه بیاورم. آزادی سیاسی، به معنی آزادی سیاسی داخلی، دارای این نشانه هاست:

۱ آزادی هر فرد، اگر قرار بر این است که همهٔ افراد آزاد باشند،
 تنها جائی امکانپذیر است که با آزادی دیگران معارضهای نداشتهباشد.

از نظر حقوقی هر فرد در حد معینی می تواند موافق دلخواه خود عمل کند (آزادی منفی)، و با این اعمال خود را از دیگران جداسازد. ولی از نظر اخلاقی آزادی اقتضا می کند که مردمان با همدیگر باشند و این با همدیگر بودن، تنها بدون اجبار و به راهنمائی محبت و خرد شکوفا می شود (آزادی مثبت).

نخستین بار، با تحققیمافتن آزادی مثبت بسر پایهٔ تسأمین حقوقی آزادی منفی، این قاعده برقرار میشود: آدمی تا آن حد آزاد است که در اطراف خود آزادی ببیند، یعنی تا آن حد که همه آزادند.

۲. فرد دو گونه حق دارد: یکی آنکه در برابر زور حمایت شود، دیگر آنکه بینش و ارادهاش پذیرفته شود. حمایت او به وسیلهٔ دولت قانونی صورت می گیرد و پذیرفته شدنش از راه دموکراسی ممکن می گردد.
 ۳. آزادی تنها از راه چیرگی بر زور تحقق می یابد. آزادی خواستار قدرتی است که درخدمت حق قرارگیرد، و این قدرت را تنها در دولت میتنی بر حق می توان بدست آورد.

قوانین در مورد همهٔ افراد یکسان اجرا میشود. تغییر قسانسون تنها از راه قانونی صورت میگیرد.

قانون شیوهٔ به کار بردن زور را، آنجا که ضرورت اقتضا میکند، معین میسازد. از این رو زور از طرف قوای انتظامی تنها در برابر کسانی که به حق و قانون تجاوز کنند بکار برده می شود، آن هم تنها به شکل قانونی، که راه دلبخواه را می بندد. بدین جهت، پلیس سیاسی خاصی هم وجود ندارد.

مسألة آينده

آزادی فرد، به صورت مصونیت جان و مال و مسکن، تأمین می شود. محدودیت آزادی تنها تحت شرایطی که قانون معین مسی کند، و در مورد همه یکسان است، بعمل می آید. حتی سلب آزادی هم با رعایت حقوق بنیادی میسر است: مثلاً هیچ کس بازداشت نمی شود مگر آنکه علت بازداشت بر او اعلام شود و در ظرف مدت کوتاهی از او بازپرسی کنند و وسایل حقوقی برای شکایت از بازداشت، و دفاع در معرض عموم، در اختیارش گذاشته شود.

ع. هر فرد علاوه برحق مصونیت شخصی، حق دارد در زندگی جامعه شرکت کند. بدین جهت آزادی تنها در شیوهٔ حکومت دموکراسی امکان پذیر است، یعنی از راه امکان مشارکت همهٔ افراد در تصمیمهای عمومی. هرکسی این امکان را دارد که به میزان تربیت سیاسیش بدان اندازه که می تواند دیگران را با خود هم عقیده سازد از طرف جامعه پذیرفته شود.

در انتخابات همه حق برابر دارند، و سری بودن انتخابات تامین شدهاست. تعیین نامزدهای انتخاباتی از طرف گروهها محدود نیست. دولت از راه انجام انتخابات که در فاصلههای معین و معلوم تجدید و تکرار میشود، بوجود میآید. بدینجهت در شیوهٔ حکومت دموکراسی میتوان دولت را از راه قانونی و بدون بکاربردن زور ساقط کرد یا تغییر داد. در این گونه کشورهای آزاد ممکن نیست که چند تنی همیشه در حکومت باقی بمانند.

امکان سلب کردن قدرت حکومت از افراد سبب می شود که همهٔ مردمان کشور در برابر قدرت فرد مصون بمانند. حتی اگر کسی بزرگترین خدمتها را به جامعه کرده باشد ایس امر دلیل مصون ماندن قدرت او نمی تسواند باشد. آدمی همیشه آدمی است، و حتی بهترین آدمیان اگر محدودش نکنند، خطری برای جامعه است. قدرت دائمی همیشه موجب ترس است، و بدین جهت قدر تمندترین افراد نیز باید از راه انتخابات، دست کم برای مدتی، از حکومت کنار گذاشته شوند. هیچ کس به مقام خدائی رسانده نمی شود، ولی آنکه در شرایط مقتضی بی مقاومت به کنار می رود شایستهٔ سیاسگزاری و احترام است.

 ۵. تصمیمهای راجع به امور عمومی بر پایهٔ گفت و شنود و تفاهم مردمان گرفتهمی شود. از ایس رو آزادی خواهمان بحث و گفتگوی علنی نامحدود است. برای اینکه این گفتگو تا حد امکان بر پایهٔ بینش و آگاهیٔ صورت گیرد، آزادیخواهان این است که دانستنیها و خبرها و استدلالهای عقیده ها بنجوی انتشار یابد که در دسترس همهٔ افراد ملت باشد. از این رو آزادی مطبوعات و آزادی اجتماعات و آزادی گفتار باید تأمین شود. هر کسی حق دارد تبلیغ کند و بکوشد دیگران را بـا خود هــمعقیده سازد، ولی در این کار همه باید حق داشته باشند که آزادانی با یکدیگر رقابت كنند. تحديد اين آزاديها تنها هنگام جنگ مجاز است، ولي تحديد بايد منحصر به انتشار اخبار باشد نه به اظهار عقاید. از این گذشته هر محدودیتی باید مطابق قانون كيفر بعمل آيد (مصونيت در برابر اتهام و اهانت و مانند آنها.) هر کسی بـرپایهٔ بحث و گفت و شنید بـا دیگران، تصمیم می گیرد. آنکه عقیدهٔ مخالف دارد دشمن نیست. آزادی تنها در صورتی میهماند که هـ, کسی آماده باشد که با مخالفان نیز گفتگو کند. بــرای گفت و شنود حدى وجود ندارد، مگر در برابر جنايتكاران. همه بايد بكوشند تا با يكديگر به توافق برسند و بدینسان همکاری را ممکن سازند.

ورتهائی که در جریان تاریخ پدید آمدهاند. این شکلها مانع از اینند که حکومت به دست توده بیفتد: تسوده همیشه با افسراد مستبد و خسودرأی همراه است. از این رو قشر بر گزیدگان حسق اولویت دارد و این قشر افراد خود را از میان تمام ملت بر حسب ارزش فعالیت و خدماتشان برمی گزیند و ملت نیز خود را در این قشر بازمیشناسد. این قشر طبقهای خاص نیست بلکه گروهی از بر گزیدگان سیاسی است. پروردن و بارآوردن ایس قشر از راه تربیت و گزینش، شرط دمو کراسی است. دمو کراسی خواهان این است که هیچ گروه بر گزیدهای منحصر به افراد معینی نماند، و گرنه اقلیتی پدید می آید که زمام حکومت را به روش دیکتاتوری در دست خود نگاه خواهد داشت. این گروه باید از راه انتخابات آزاد و آزمایش همواره تحت مراقبت و بررسی قرارگیرد تا افرادی که به مقامات حکومتی می رسند همیشه عوض شوند، کسان دیگری جای ایشان را بگیرند، و پس از چندی دوباره در

عرصهٔ سیاست ظاهر شوند یا آنکه برای همیشه بهکنار روند.

۷. برای انجام انتخابات و تربیت و بارآوردن قشر برگزیدگان از وجود احزاب استفاده میشود. در کشور آزاد وجود چند حرب ضروری است، لااقل دو حزب. حزب به معنی بخش است. در جامعهٔ آزاد به هیچ حزبی اجازه داده نمیشود که خود را یگانه حزب کشور اعلام کند: چنین امری مخالف آزادی است، و حکومت حزب واحد آزادی را نابود می کند. از این رو احراب آزاد، آزادی احراب دیگر را خواهانند، و در مقام برانداختن آنها برنمیآیند. احزابی که در انتخابات در اقلیت میمانند، گروه مخالفان حکومت (اپوزیسیون) را تشکیل می دهند، ولی همیشه همهٔ احزاب مسؤولیت سرنوشت تمام جامعه را بعهده دارند. احزاب اقلیت برنامه های خود را آماده می کنند تا اگر نتیجهٔ انتخابات به نفعشان بود برنامد زمام حکومت را بدست گیرند. و جود موثر حزب مخالف شرط بحواند زمام حکومت را بدست گیرند. و جود موثر حزب مخالف شرط بحواند زمام حکومت را بدست گیرند.

۸. «فن» دمو کراسی مستلزم نحوهٔ زندگی دمو کراتیك است: یکی بی دیگری نابود میشود. آزادی سیاسی تنها در صورتی باقی می ماند که آگاهی آزادی در تودهٔ ملت به طور مداوم در برابر همهٔ واقعیتهائی که با آزادی سروکار دارند حساس باشد، و همهٔ مسردم در انسدیشهٔ نگاهسداری آزادی باشند. مردمان چنین جامعهای مسیدانند که آزادی به چه بهائی بسست آمده است، چه در جریان تاریخ و چه از حیث تسربیت ملت. دمو کراسی به می بیوسته نیست. آزادانسدیشی دانسته و آگاهسانسه، و دمو کراسی بهم پیوسته اند، و بی آزاداندیشی حکومت توده و استبداد جای دموکراسی را می گیرد.

آزادی سیاسی برای این است که همهٔ آزادیهای دیگر را تامین کند. وظیفهٔ سیاست نظم دادن به هستی و زندگی است: سیاست پایهٔ زندگی انسانی است نه هدف آن. از این رو آزادی سیاسی دو جنبه در آن واحد دارد: اشتیاق برای آزادی، و اندیشهٔ خردمندانه و بیدار دربارهٔ هدفها. برای اینکه نظم، حداکثر آزادی را برای آدمیان ممکن سازد، نظم حقوقی و قانونی باید محدود به موارد ضروری باشد. سیاست آزادی، اگر خواسته ها و منظورهای دیگری در آن راه بیابد، ناپاك و آلوده می شود، و

آلودگی سیاست سرچشمهٔ بندگی میگردد.

ه ۱۰. یکی از نشانههای آزادی سیاسی، جدائی سیاست از جهان بینی است. هر چه آزادی تسوسعه یابد و استوار تر شود، نبردهای عقیدتی و جهان بینی از سیاست جدا می شود. موضوع سیاست چنان اموری است که همهٔ آدمیان در آن شریکند و در مورد آنها همهٔ مردم می توانند با هم توافق کنند و در سایهٔ نظم و حقوق و قرارداد برای یکدیگر حق زندگی قائل شوند.

اکنون سؤال این است که آنچه همهٔ آدمیان در آن شریک نیستند از کدام نقطه آغاز می شود: جهان بینیها، اعتقادهائی که در طبی جریان تاریخ پدیدآمده و صورت معینی یافتهاند، همهٔ تمایلها و جهتهائی که میدان حرکت و تجلی میخواهند. در ایس میان آنچه همهٔ آدمیان در آن شریکند، این خواسته است که همهٔ ایس جهان بینیها و اعتقادها و جهتها باید میدان حرکت و تجلی داشته باشند.

آدمی این خاصیت را دارد که شکل زندگی خسود را یگانه شکل درست و موافق حقیقت می داند، و هسر شکل دیگسری را مسوجب سرزنش می پندارد و حتی از آن نفرت دارد. بدین جهت میل دارد که شکل زندگی خود را بر همهٔ مردمان دیگسر تحمیل کند و اگسر ممکن باشد همهٔ دنیا را بدان شکل در آورد. سیاستی که از این طرز فکر تغذیه کند تمایسل به زور دارد: گوش به سخن هیچ کس نمی دهد مگر از روی تظاهر، و یگانه هدفش غالب شدن است.

ولی سیاستی که مبنایش آزادی آدمی است، بر تمایل خود چیره می شود و یگانه هدفش تأمین هستی و زندگی است، به همهٔ امکانهای انسانسی که دشمن مشترك آدمیان نیست، امکان بقا و تجلی میدهد. این سیاست در برابر همهٔ نحوهٔ زندگیها و اندیشههائی که نمیخواهند با زور خود را بسر دیگران تحمیل کنند، تساهل میورزد و همواره در این راه است که زور را هر چه کمتر و ناتوانتر سازد.

این سیاست، مبتنی بر ایمانی است که خواستار آزادی است. ایمان ممکن است محتواهای گوناگون داشته باشد، ولی همهٔ مردمان معتقد و با ایمان در این نکته شریکند که آنچه در جامعه روی می دهد باید مبتنی بسر

حق و قانون باشد. تنها مردمان مؤمن و متقى به آن پایه از عظمت مىى رسند كه بر خود بسراستى چیره شوند، و تنها اعمال سیاسى و اخلاقى این گونه مردمان قابل اعتماد است.

چون سیاست با سطح پائین انسانیت، یعنی تنها با هستی آدمی، سروکار دارد، هرچند همهٔ اصور دیگر نیز معلق از آن است، با اصور عالی آزادی درونی و اعتقاد و روح و معنی ارتباط مستقیم نمییابد، بلکه تنها شرایط و مقتضیات تجلی این امور را مهیا میسازد. مثلاً، دین مسیح موضوع ایمان است. انسان مسیحی میتواند تما آنجا که به امور دنیائی مربوط است هر حزبی را انتخاب کند و عضو هر حزبی باشد. میتواند به حزب کمونیست، یا سرمایهدار یا جمهوریخواه یا سلطنت طلب رأی بدهد. زیرا چگونگی نظم امور دنیوی ناشی از اعتقاد مبتنی بر کتاب مقدس نیست. انسان مسیحی فقط حق ندارد بدی را بخواهد. آنجا که مسیحیت صورت سیاست پیداکند، به عنوان مبنای اعتقاد مذهبی مورد تردید قرار می گیرد.

ولی چون در سیاست که تنها به معنی و هدف خود محدود است، اشتیاق به آزادی و حیثیت انسانی فقط از اعتقاد و ایمان سرچشمه می گیرد، از این رو مسیحیان مؤمن عصر جدید توانستهاند آزادی را پدید آورند. اعتقاد مذهبی با محتوای سیاست کاری ندارد، بلکه فقط در طرز فکر حاکم بر آن متجلی میشود.

مثال دیگر: مارکسیسم به عنوان مارکسیسم علمی، روش بسیار بسار آوری در امر شناسائی بودهاست؛ ولی به عنوان فلسفهٔ تماریخ مطلق، و جهان بینی فراگیر مبتنی بر جامعه شناسی، نمادرست بودنش از راه علم به ثبوت رسیده و مسلم شده است که جز جهان بینیی تعصب آمیز نیست. ملی کردن وسایل تولید کارخانه همای بزرگ به منظور برطرف ساختن ممالکیت شخصی همدفی است که در نظر همرکسی، بی آنکه ممارکسیست بماشد، می تواند عملی عادلانه جلوه کند.

جهان بینیهای مبتنی بسر انحصارطلبی اگر عنان سیاست را بدست گیرند برای آزادی خطرناك می گسردند. زیرا هسر اعتقادی كه حقیقت را منحصر به خود بداند، میخواهد خود را بسر همه تحمیل كند و بدیسنسان

به استنداد می گراید و آزادی را از میان برمی دارد. از ایس رو در حامعه های آزاد احزابی که مسرامشان بسر جهان بینی استوار است جمای پائسی نمی توانند گشاد و بسی اثر می مانند. حرکتهای اعتقادی و مبتنی بسر جهان. بینی اگر وارد سیاست شوند دشمن آزادی می گردند، زیرا با کسانی که برای عقیدتی خاص مسی جنگند نمی تسوان گفت و شنسود کرد، حسال آنکه مهمترین امور در سیاست این است که مسردمان با یکدیگر گفت و شنود کنند و راه سازش و توافق در مسائل مربـوط به زندگـی را، که بـه همهٔ آدمیان ـ صرف نظر از اختلاف مذهب و جهان بینی ـ مربوط است، بیامو زند. ۱۱. آزادی تنها در میان مردمانی محفوظ میماند که اخلاق زندگی اجتماعی در آنان به صورت طبیعت ثانوی در آمدهاست و از بدیهیات بشمار مسیرود: دریسافتن معنی و اهمیت اصول و قسوانین، رفتار انسانی طبیعی، مراعات یکدیگر و آمادگی به یاری، رعـایت دائمی حقوق دیگران، آمادگی به سازش در مسائل مربوط به زندگی، تساهل در برابر اقلیتها. همهٔ احزاب و گروهها در مورد این شرایط اخلاقی با هم متفقند و حتى تندروان و محافظه كاران در ايـن اخــلاق كه وجــه اشتراكشان مي باشد، اختلاف نظر ندارند.

۱۹ قانون اساسی نوشته یا ننوشتهای، آزادی را تضمین می کند. ولی هیچ دستگاه مطلقاً شایان اعتماد، برای حفظ آزادی، وجود ندارد. از این رو در جامعهٔ آزاد همیشه این نگرانی هست که آن چیر اساسی که از هر دستبردی باید مصون بماند، یعنی خود آزادی و حقوق انسانی و دولت مبتنی بر حق، حتی در برابر برخی اکثریتهای موقت، درست نگاهداری شود. آن چیز اساسی باید از دسترس نتایج انتخابات و رأی گیریها نیز مصون بماند: باید مراجعی باشند که، اگر اکثریتها حتی یك لحظه از پایه و بنیان آزادی سیاسی مشترك غافل بمانند، آن مراجع گام پیش بنهند و چاره جوئی کنند (مانند تجدیدنظر در تصمیمها، در فاصلههای زمانی که فرصت کافی برای مطالعه و تفکر باشد، مراجعه به آرای عمومی، داد گاههائی برای تشخیص اینکه آیا تصمیمها موافق قانون اساسی هستند یا نه.) ولی این مراجع تنها در صورتی مؤثر می توانند بود که اخلق سیاسی ملت با آنها سازگار و همگام باشد، زیرا فقط این دو با هم می توانند مانع از آن

شوند که آزادی به وسیلهٔ آزادی نابود گردد. رواج مجرد و مطلق فن دموکراسی، و رأی اکشریت، بخودی خود همیشه راه شایان اعتمادی برای تجلی ارادهٔ واقعی ملت نیست. فنون دموکراسی گرچه در بیشتر موارد از لغزش پیشگیری میکند، ولی آنجا که حقوق انسانی و خود آزادی در معرض تهدید قرار می گیرد، آن فنون باید محدود شود: در این گونه موارد اصول باید برای نجات اصول به حال تعلیق درآیند. تساهل در برابر عدم تساهل جایز نیست، مگر آنجا که عدم تساهل ناشی از ابلهی شخصی، بیخطر میباشد؛ که در این صورت می توان با بی اعتنائی از آن گذشت. به هرحال آزادی برای نابودساختن آزادی نباید امکان ظهور داشته باشد.

۱۹۳. آزادی سیاسی دمو کراتی بدانسان که همه را راضی کند وجود ندارد. تنش و ناخرسندی همواره پیدا میشود: مثلا آنجا که فرد، بیش از اندازهای که برای تأمین امکانهای برابر ضروری است، محدود مسی گردد؛ یا آنجا که رقابت آزاد، جز در موارد لازم برای پیشگیری از بسی عدالتی آشکار، محبود میشود؛ یا آنجا که نابرابری طبیعی آدمیان، مورد توجه قرار نمی گیرد و برای فعالیتهای بیشتر که ناشی از این نابرابری هستند حقی منظور نمی شود؛ یا آنجا که بسیاری از شهروندان عدالتی را که در حدود استعداد درکشان از قوانین چشم دارند، در قوانین نمی یابند.

دموکراسی یعنی اینکه هر فردی به نسبت تبوانائیش، و خدمتی که میکند، در جامعه پدنیرفته شود. دولت مبتنی بر حت آنجاست که ایدن امکان تضمین شود و این تضمین قانونسی بر حسب اوضاع و احبوال و تجربه ها، بدون بکاربردن زور و به شکل قانونی و از راه قانونی تحول بیابد.

حس عدالتخواهی هر گز به نحو کامل ارضا نمی شود، بلکه با ملاحظهٔ خطرهائی که در کمین آزادی سیاسی است از بسی چیزها چشم می پوشد. آزادی سیاسی بهائی دارد و این بها بیشتر اوقات بسیار هنگفت است و چشم پوشی از منافع شخصی و قناعت و تحمل می خواهد. تا هنگامی که مبارزهٔ قانونی برای عدالت ـ هر چند طولانی باشد و بارها به شکست بینجامد ـ ممکن است، آزادی درونی خود آدمی با چشم پوشی از حق

خویش به اقتضای سیاست محدود نمی گردد.

انتخاب نمایندگان از طرف مسردم چشمهسوشیدنسی نیست. ولسی دموکراسی صوری، یعنی حق انتخاب آزاد و سری کمه بسرای همهٔ افراد به طور برابر وجود دارد، بخودی خود وسیلهٔ تضمین آزادی نیست، بلکه در عین حال تهدیدی برای آزادی است. دمو کراسی هنگامی شایان اعتماد است که شرایطی که پیشتر تشریح کردیم با آن توأم شود: اخلاق زندگی اجتماعی، تربیت کردن خود برای گفت وشنود با یکدیگر به منظور انجام وظـايف معين و معلوم، دفـاع بـــىقيد و شرط از حقوق اساسى و انسانى، متکی بسودن بر ایمان جـدی. آگر دموکراسی، بی آنکه افراد ملت خود را تربیت کرده و بسرای پذیرفتن آن آماده ساخته باشند، ناگهان در کشوری برقرار شود، نه تنها بـه حکومت تـوده مـی انجامد و استبداد بـه دنبال مــيآورد، بلکـه حتى پيش از آنکـه کار بـدانجا بـرسد سرنوشت کشور را انتخابات اصلاً نمي دانند كه چه انتخاب كنند؛ احزاب نمي توانند از عهدهٔ تکلیفی که دارند برآیند و به جای آنکه نمایندهٔ مردم باشند به صورت سازمانهائی بسنده برای خویش درمیآیند، و به جای آنکه افراد شایسته و برگزیده را بـه سر کــار بیاورند کسانی را در مجلس شورا مــینشانند کــه «شغلشان» نمایندگی مجلس است.

محافظت از معنی راستین دموکسراسی در بسرابسر حکومت تسوده و استبداد، یا در مقابل خودخهواهیهای احزاب و نفوذ مردمان نساشایسته، مسألهٔ حیاتی آزادی است. از این رو بسرای پیشگیری از لغسزشهائی که ممکن است دموکراسی را به خودکشی بکشاند، به وجود مسراجعی احتیاج هست که آن را از تندروی بازدارند. اقتدار مطلق هسر اکثریتی باید توسط مرجع ثابتی محدود شود. ولی چون کسانی هم که وظیفهٔ مرجعیت را بعهده دارند انسانند و از ضعفهای انسانی بری نمی توانند بود، از این رو سرنوشت آزادی در پایان کار به هرحال بسته به تسربیت و انسانیت خسود ملت و خود افراد ملت است، و به عبارت دیگر بسته به این است که آیا خود ملت بسراستی دلبستهٔ آزادی است یا نه. مسراجع ثابت هم، باید توسط ملت بسراستی دلبستهٔ آزادی این انتخاب باید بنجوی باشد که احزاب نتوانند در آن

مسألة آينده

دخالت كنند.

۱۹. همه چیز بسته بسه انتخابات است. مسیدانیم دمـوکـراسی را چگونه استهزا میکنند و انتخابات و نتایج آن را چگونه بـه چشم حقارت مینگرند. دیدن عیبهای آشکار و استهزاکردن پـارهای از نتایج انتخابات و تصمیمهای اکثریت، آسان است.

در پاسخ باید گفت: آزادی راهی جز راه ملت ندارد. تنها کسانی که آدمیان را نالایق و حقیر می شمارند و تنها خود و دوستانشان را از ایسن حقارت مستثنی می دانند، می توانند استبداد را بر دمو کراسی بر تری نهند. این راه دوم راه کسانی است که خود، خود را لایق حکومت اعلام می کنند و بر اریکهٔ فرمانروائی بر تودهای از بندگان می نشینند و چون محکومان را صغیر و محجور میدانند بر آنان چنین وانمود می کنند که آزادند، و آنگاه به وسیلهٔ تبلیغات روحیه و طرز فکر محکومان را شکل می دهند. اگر تصادف و اتفاق نیکی به یاری این محکومان برسد حکومت دیکتاتوری مهربانی در کشور برقرارمی گردد.

دموکراسی و استبداد، هر دو ملت را مخاطب قرارمی دهند. امروز دنیا در چنان دورهای است که هر که میخواهد به حکومت برسد ناچار است روی به ملت آورد. هم عوام فریبان جنایتکار ملت را مخاطب می سازند و هم سخنوران شریفی که هدفشان خدمت به آزادی است. موفقیت هر دو گروه بسته به تصمیم ملت است، و ملت با این تصمیم راه سرنوشت خود را معین می کند.

چون تصمیم نهائی با ملت است پس باید تا آنجا که ممکن است به او یاری کرد تا تصمیم درست بگیرد. روشی که استبداد پیش مسی گیرد این است که مسی کوشد تا انتخابات تنها ظاهرسازی پسرسروصدائی باشد و مردمان هر چه بیشتر درس بخوانند، تما ابزار سودبخشی بسرای فسرمانروا باشند، بی آنکه تموانائی تشخیصشان افزایش یابد. دمو کسراسی بعکس، می کوشد تا توانائی انتخاب درست را در مسردمان ایجاد کند و زیرا امروز انتخابات یگانه دلیل حقانیت حکومت است ـ تما ارادهٔ راستین ملت امکان تجلی داشته باشد.

یگانه راه چاره این است که همهٔ آدمیان را به حقوق و تکالیفشان

آشنا کنند و ارادهٔ راستینشان را بیدارسازند تا در حال تفکر بسه این اراده آگاهی پیدا کنند. آموختن دانشهای صنعتی و توانائی فنی بتنهائی کافی نیست. اگر بسه ایسن شناسائیها اکتفا کنند ممکن است فقط ابزارهای سودمندی برای بردهداران شوند کسه به آنان دستور خواهندداد: «ایمان داشته باشید، اطاعت کنید، بجنگید.» ما آدمیان بسه تربیت و تفکر انتقاد کننده و به فهمیدن، نیازمندیم و محتاج محیطی تاریخی و فلسفی هستیم تا مستقل گردیم و توانائی تشخیص و تصمیم بسدست آوریم. همهٔ افراد ملت باید از راه جریان تربیت دائمی به پایهای بلندتر برکشیده شوند، و از علم ناقص به سوی علم کامل، و از تفکر اتفاقی و آنی به سوی تفکر مرتب و دائمی سوق داده شوند، تا بدینسان هر فردی از زنجیر عقاید جزمی آزاد شود و گام در راه آزادی بنهد. تنها در این صورت مسی توان چشم داشت که اکثریت مردمان هنگام انتخاب نمایندگان و اخذ تصمیمها، از روی کفکر و آگاهی، خوب را از بد باز شناسند و بگزینند.

راه دومی هست که عبارت است از تربیت عملی ملت از راه شرکت دادن اکثریت در وظایف معین زندگی. از اینرو مشارکت افراد در ادارهٔ آزاد و پرمسؤولیت روستا و شهر برای پیدائی اخلاق دموکراتیك ضروری است. بدینسان مردمان با تمرین عملی در ادارهٔ محیط کوچك خود، توانائی از عهده برآمدن وظایف بزرگتری را که دموکراسی بسر دوششان می نهد بدست می آورند.

راه سوم برقرار کردن خود انتخابات است. شکل انتخابات اهمیت بسیار دارد، مثلاً انتخاب هر شخصی به میل انتخاب کننده یا انتخاب از روی سیاهههای معین؛ نتیجهٔ انتخابات: اکثریت مطلق یا اکثریت نسبی؛ انتخاب مستقیم یا غیر مستقیم؛ و مانند آن. شکل واحدی که صحت انتخابات منحصر به آن باشد، وجود ندارد؛ ولی شکل به هر حال در چگونگی جریان امور اثر دارد.

نکتهٔ اساسی این است که انتخابات درست، یگانه وسیلسهٔ نگاهداری آزادی و حقانیت حکومت است و بسرای پیشگیری از پیدائسی استبداد و وحشت (ترور) راهی جز آن نیست. نشانهٔ استبداد، از میان بردن انتخابات اصیل و راستین، و اجرای انتخابات صوری است: بدین وسیله استبداد بسر

آزادیخواهی عصر ما احترامی دروغین و ریاکارانه نشان می دهد. از میان بردن انتخابات راستین در روزگار ما عیناً مانند کشتن شاه در روزگاران گذشته است: با این عمل در واقع حاکمیت ملت را می کشتند. با نابود ساختین چشمهٔ مشروعیت، زورگوئی بصورتی وحشیانه روی می نماید و آزادی را پایمال می کند.

توکویل، با تسوجه به پدیسدههای انقلاب فرانسه، معنسی سر فرود آوردن در برابر اکثریت را دریافتهاست: هنگامی که رهبران انقلاب خرد انسانی را پرستش می کردند و به نیسروی همه جانبهٔ آن اعتماد بسیحد و حصر نشان می دادند و معتقد بودند که خرد انسانی قادر است بر اینکه هر قانون و هر سازمان و هر قاعدهٔ اخلاقی را پدیدآورد، در حقیقت به خرد خودشان اعتماد داشتند، نه به خرد انسانی: «هیچ کس به اندازهٔ این مردان به عقل و معرفت جامعه بی اعتمادی نشان نداده است». اینان مردمان را به همان اندازه به دیدهٔ حقارت می نگریستند که خدا را: «از پیروی جدی و راستین از ارادهٔ اکثریت همان قدر بیگانه بودند که از پیسروی از ارادهٔ الهی. از آن زمان تقریباً در همهٔ انقلابیون ایس خاصیت دو پهلو را می توان دید. آنان از احترامی که انگلیسیان و امریکائیان به عقیدهٔ اکثریت هم میهنانشان می گذارند، دورند. در این دو ملت خرد انسانی به خویشتن اعتماد دارد، ولی هر گز در اینباره به افراط نمی گرایسد؛ و به همین جهت سبب رواج آزادی شده است، در حالی که خرد ما تنها اشکال تازهای از بردگی پدیدآورده است.»

دیر زمانی است که بر انتخابات خبرده می گیرند. می گویند: یك رأی هیچ قایدهای ندارد، از این رو، به زحمتش نمی ارزد. جریان انتخابات انسان را از شرکت در امور عمومی بیزار می کند.

این نکته خود یکی از مهمترین محتواهای طرز فکر انسان دموکرات مروزی است: راست است که یك رأی تقریباً هیچ است، ولی نتیجه انتخابات حاصل مجموع همهٔ رأیهاست که از یکایك رأیها تشکیل یافته است. از این رو انسان دموکرات امروزی به خود می گوید: من از روی کمال جدیت و با تمام مسؤولیت رأی می دهم و در عین حال می دانم که ارزش یك رأی چه قدر اندك است. فروتنی و قناعت لازم است و لازمتر از

آن این است که آدمی، در عین فروتنی و قناعت، کاری را که ممکن است و از دستش برمیآید، بکند. رأی یك تن در عین ناتوانی تقریباً کامل، با این اندیشه دست بدست دارد که آراء افراد چون با هم جمع شوند سرنوشت همه چیز را معین می کنند.

م.د. دربارهٔ ملتی که آزادی و حق دموکراسی را در واقع نمی خواهد، چه باید گفت؟ گمان نمی رود خواست و ارادهٔ روشن و راستین ملتی چنین باشد، بلکه احتیاج و احساسات، چشم ارادهٔ او را خیره کرده و از روشن بینی ناتوانش ساخته است.

ضرورت چنین است که همهٔ مسردمان در انسدیشهٔ آزادینسد، زیسرا آزادی پربهاتسرین چیسزهاست، ولسی بخودی خبود به دامس هیسچ کس نمی افتد و بخودی خود پایدار نمی ماند. آزادی را تنها آنجا مسی توان نگاه داشت که مردمان بسر آن آگاه باشند و مسؤولیت نگاه داریش را بعهده بگیرند.

آزادی همیشه در حالت دفاع قراردارد، زیرا همیشه در معرض خطر است. آنجا که ملتی این خطر را احساس نکند، در آنجا آزادی مرده است. افراط در اعتماد بر خویشتن، بآسانی بندگی و سازمانهای زور را بدنبال می آورد.

۱۹. در عالم واقعیت دلایل شایان توجهی علیه آرمان سیاسی آزادی وجود دارد: سرنوشت همهٔ آرمانها چنین است. می گویند به تجربه ثابت شدهاست که آزادی ناممکن است. ولی آزادی انسانی، همان نیروئی است که چیزهائی را که ممکن نبودنشان بارها به تجربه ثابت شدهاست، در عالم تجربه به صورت واقعیت در آوردهاست. این موضوع بسته به این است که آیا ما با ایمان به خدا و با آگاهی از حیثیت انسانی و وظیفهٔ انسانی، راه آزادی را بگزینیم و با شکیبائی بیحد و علی رغم همهٔ شکستهای ناامید کننده در این راه استوار بمانیم، یا آنکه تسلیم شکستهای ناامید کننده در این راه استوار بمانیم، یا آنکه تسلیم نیستانگاری شویم و سرنوشت خود را به تقدیر واگذاریم تا سرانجام آدمیان ماهیت آدمی را در وجود ما نابود سازند.

اساسیترین نشانهٔ آزادی، ایمان به آزادی است. همیـن قدر کافـی است که آدمی کوشیدهاست تــا آنجـا کــه ممکــن است به آرمــان آزادی سیاسی نزدیك شود، و با وجود نقایص بزرگ، در این كوشش كامیاب شده است. این خود سرچشمهٔ امید آینده است.

وقتی به جریان تاریخ جِهان نظر مسیافکنیم میبینیم که آزادی سیاسی آدمیان بندرت و جبود داشته است، و حتی مسی تبوان گفت آزادی در طول تاریخ استثناست و بخش اعظم جهان روم در دورهٔ جمهوری، و ایسلند، از استثناها هستند. بزرگترین و مؤثر ترین استثناها انگلستان و سپس امریکاست. بر اثر نفوذ و سرایت آزادی از ایس کشورها، برخی از ملل قارهٔ اروپا به آزادی گرائیدند، بسی آنکه نیروی لازم را برای نگاه داری مداوم آن داشته باشند.

آزادی سیاسی پدیدهای باخترزمینی است. وقتی که این پدیده را با تجلیات آزادی در هندوستان و چین مقایسه می کنیم، می بینیم که در ایسن دو محیط فرهنگی، آزادی بسیبنیان و غیسرمداوم است، اتفاقی و شخصی است. از این رو حق داریم بپرسیم که آیا آزادی سیاسی شرط هـر گونـه انسانیتی است؟ با توجه به تاریخ ناچار باید به این پرسش پاسخ منفی داد. بی آزادی سیاسی هم، پیدائی حیات معنوی بزرگ، خلاقیت، و زندگی ژرف امکانپذیر شدهاست. ما که دلبستهٔ آزادی سیاسی هستیم، و برای ما آزادی سیاسی از اندیشهٔ انسانیت جدائی پذیر نیست، در برابر ایس پرسش مربوط به تاریخ جهان قرارداریم که آیا باخترزمین چیزی شبیه به آزادی سیاسی برای تربیت تمام انسانیت عرضه خواهدکرد یا نه؟ میدانیم که از هنگامی که در نخستین قرن پس از میــلاد در روم آزادی از دست رفــت و استبداد سزار برقرار گردید و تـاسیت و لـونگینوس نوشتنـد که زندگـی معنوی تنها در پرتو آزادی سیاسی امکانپذیر است، تــا امــروز همیشه در بـاخترزمين فقدان آزادى سياسي عـلت انحطاط معنوى تلقى شدهاست. بــا اینهمه از نظر کلی معنی و فایدهٔ تــاریخ روشن کردن این نکته است که تحت شرایط گوناگون و روشهای مختلف حکومت، چه تحولاتی در زندگسی معنوی و خلاقیت آدمی روی میتواندداد.

قدرت طلبی و زور همواره آمادهٔ جهش و حمله است: هنگامی که هنوز ناتوان است برای آغاز حمله چنیسن وانمود میکند که میخواهد مردمان را از فشار زندگی رهائی دهد، سپس بسرابسری و آزادی را تبلیسخ میکند و آنگاه در صدد برمیآید که ملت را به نیروی سیاسی بسزرگسی تبدیل کند تا از آسیب دیگران در امان بماند (و هسر بسار نقساب منافع عمومی را به چهره میزند) و سرانجام عنسان هوس و خودرأیی خویش را رها میکند و صلای سلطنت و فرمانروائی درمیدهد.

در زندگی روزانه زور و خسرد همسواره در نبسردند. هسر دستسور و فرمانی کسه به بحث و مذاکره پایان مسی دهد، هر سخن ناشی از خسودرأیی که خشم شنونده را برمی انگیزد، هر تصمیم یك طرفه، هسر خسواستن بیرون از حد تسوافق و قرارداد، در محیط خسانواده آغساز مسی شود، به میسان همکاران در دفاتر کار و ادارات سرایت می کند، و سرانجام صورت جنگ به خود می گیرد: زیرا آدمیان با این روش و تحت این شرایط خود را بسرای جنگ آماده می کنند و به چنان حالتی درمسی آیند که تنها به کار جنگ می خورد.

در برابر قدرت و زور، خودفریبی سودی ندارد. طرحهای نظری برای سازمان صحیح جهان بدون توجه به واقعیت بی ارزش است. ولی هنگامی که واقعیت را در نظر می آوریم این تمایل غلط در ما ایجاد می شود که:

یا بدون قدرت و زور زندگی کنیم و با تبعیت از قاعده «در برابر بدی نباید قد علم کرد» آماده شویسم که به همهٔ نتایج گردن بنهیم و شکیبائی پیشه کنیم و بی نبرد بمیریم؛ و یا زور را به عنوان شرط زندگی و عامل سیاست بشناسیم و بدی زور را به عنوان شرط اجتناب ناپذیر سیاست بپذیریم و تأیید کنیم.

این هر دو وضع به ظاهر منطقی مینمایند، ولی چون با معیار تکالیفی که آدمی بعهده دارد سنجیده شوند، معلوم میشود که هر دو بیراههای برای گریزند. زیرا ارادهٔ آدمی براینکه زور را در خدمت حق بکار ببرد، و قدرت را تحت بازرسی در آورد و محدود سازد، و در سیاست راه را همراه شریفترین نیروهای انسانی بجوید... این اراده به هیچ روی منطقی نیست و نمی توان آن را به صورت طرحی کامل پیش چشم آورد. این اراده تنها در طول تاریخ می تواند راه خود را بیابد.

تحجر یك طرفه هیچ گـاه بجائی نمیرسد. ولــی راه درست، سازمــان

جهانی درستی نیست که از سازش نظریات متناقض پدید آید. چنین سازمان درست و قاطعی حصهٔ آدمیسان نیست. یگسانسه راه درست، آزادی اراده و خواستن است در محیط باز امکسان تحققهای بینهایت. ایسن نکته را هم حق داریم بگوئیم که روح، ایسن نقص را دارد کسه تبدیل به قدرت نمی شود، و قدرت نیز این نقیصه را دارد که با روح و ژرفنای انسانسی پیسوند نمی یابد: روح ناتوان می شود و قدرت فساسد و بد. ولسی در ایسن تنش و تناقض یگسانسه راه مسدود نشدنسی تساریخ، این است کسه بگذاریم قدرت، عنصری برای حق شود تا هستی پایهای برای آزادی انسان گردد.

آنچه ازین پس با عنوان سوسیالیسم و وحدت جهان مورد بحث قرار میدهیم با واقعیت قدرت، بهم پیوسته است. ولی ایمان معنی دیگری دارد. ایمانی که با واقعیت قدرت سروکار پیدا می کند، به عنوان ایمان از میان مسیرود. ایمان تنها در فضای آزادی، بیزور، به صورت حقیقت میتواند درآید؛ و در این صورت مهمترین پایههاست برای جدیت و خلوصی که با آن، به عمل و اندیشهٔ سوسیالیسم و وحدت جهان، نزدیك می توان شد.



جهتهاي اصلي

الف. سوسياليسم

١. مفهوم سوسياليسم و منابع آن

منابع متعدد به اندیشهٔ سوسیالیسم غذا میرسانند، و از بیش از صد سال پیش همواره سبب پیداشدن خواسته هائی می شوند که تنها در صورتی که همه با هم برآورده شوند نتیجهٔ مطلوبی ببار می توانند آورد.

فن، خواستار سازمان کار است. فن ماشینی، خواستار این است که کارخانههای بزرگ درست رهبری شوند، و به عبارت دیگر خواستار کار دسته جمعی و همکاری است. همهٔ آدمیان خواستار اینند که از کالاهای مصرفی ضروری بهرهمند شوند. هر کسی حق دارد که بخواهد امکانهای زندگیش فراهم گردد.

همهٔ آدمیان خواستار عدالتند و بسه علت بیشترشدن آگاهیشان می توانند حق خود را بشناسند و به زبان آورند و از آن دفاع کنند: هم در مورد بار کاری که بسه دوششان نهاده شده عدالت میخواهند، و هم دربارهٔ سهمی که از حاصل کار باید ببرند. امروز هیچ کس نمی تواند به این خواسته ها بی اعتنا باشد. مسأله این نیست که آیا این خواسته ها برحقند یا نه، بلکه این است که چگونه می توان به آنها تحقق بخشید.

سوسیالیسم، امروزه به هر طرز فکر و هر تمایل و هر نوع برنامه ـ ریزی گفته می شود که محتوایش نظام همکاری و همزیستی همهٔ آدمیان باشد، با معیار عدالت و طرد و نفی مزایای خاص. سوسیالیسم تمایل همهٔ آدمیان امروزی است به سازماندادن کار و تحوزیم حاصل کار به منظور

ممکن ساختن آزادی همهٔ آدمیان. بدین معنی و از ایسن لحاظ امسروز همهٔ مردمان سوسیالیست هستند، و خسواستههای سوسیالیستی را در مسرام همهٔ حزبها می توان یافت. سوسیالیسم مطلب اصلی روزگار ماست.

ولی آنچه گفتیم، برای تعیین مفهوم سوسیالیسم واقعی جدید کافی نیست. درست است که اندیشهٔ ایسن سوسیالیسم بسراصل عدالت اتکادارد، ولی پایهٔ ایس اندیشه در شکل مارکسیسم (کمونیسم) علم کل و دانستن همه چیز مربوط بسه امور انسانسی است. طرفداران ایسن اندیشه، تحقق کمونیسم را با روش دیالکتیك تاریخی از نظر علمی ضروری مسی پندارند: فعالیت فرد فرد کمونیستها فقط این تحقق ضروری را سرعت می بخشد. ولی کمونیستها با ایسن عقیده و ایسن قصد در تحقق بخشیدن بسه اندیشهٔ خسود مسی کسوشند که نتیجهٔ تحقق کمونیسم تنها بسرقسراری نظم عادلانه برای ادمی کسوشند که فیستند نیست، بلکه دگرگون شدن خسود آدمی است رها است: آدمی از بیگانگی با خویشتن که نتیجهٔ اختلاف طبقاتی است رها خواهدشد و در جامعهٔ بی طبقه، ماهیت راستین خود را باز خسواهد یافت و خواهدشد و در جامعهٔ بی طبقه، ماهیت راستین خود را باز خسواهد یافت و از چنان آزادیی که تنها از هماهنگی همهٔ آدمیان ناشی تواندبود بهرهور خسواهد شده

کمونیسم علمی از آن حیث که رهائی و سعادت آدمیان را بسر پایهٔ علم بدان معنی که آن را می فهمد به استوار مسیسازد و نیازی به هیچ چیز دیگر نمی بیند، از پدیدههای نمونهٔ عصر جدید است.

بنا به دیالکتیک تاریخی، در سر راه هدف، گذشتن از دورهای از بیرر گسرین محرومیتها، غیرقابل اجتناب است. تحقق بخشیدن آرام و صلحجویانه به کمونیسم، بدینسان که سرمایه داران از قدرت خود چشم بپوشند و جامعهٔ نو از راه مذاکره و توافق طرفین برقرار شود، به علت طرز فکر قدر تمندان سرمایه دار که ناشی از حکومت طبقاتی است، ناممکن شمرده می شود. دیکتاتوری پرولتاریا نقطهٔ عطف برقراری عدالت و آزادی است.

برای رسیدن بدین منظور، به دو چیز احتیاج است یکی قدرت، که در بحران سرمایه داری به دست پرولتاریا می افتد، و دیگر برنامه ریزی بر پایهٔ علم.

۲. قدرت

اندیشهها می توانند آدمی را بفریبند تا گمان کند که آنچه درست و موافق حقیقت است، قطعاً باید تحقق بیابد. اندیشهای که خود را درست می داند، ممکن است به غلط گمان کند که درستیش بتنهائی علت کافی برای تحققش است. راست است که اندیشهها سبب پیدائی انگیزه می شوند ولی در جریان واقعی امور تنها به یاری قدرت به کرسی می توانند نشست. از این رو سوسیالیسم تنها به یاری قدرت تحقق می تواند یافت، قدرتی که در برابر مقاومت بتواند زور بکار ببرد.

آزادی آدمی در آینده بسته به این است که نیروی اندیشهٔ سوسیالیستی چگونه با قدرت پیوند بیابد، قدرت را چگونه بکار ببرد، چگونه در خدمت قدرت قرار گیرد، و به چه نحو بر قدرت چیره شود. برای اینکه آزادی در پرتو عدالت بدستآید، سوسیالیسم باید با نیروهائی متحد شود که آدمی را در برابر زور، خواه زور مستبدان و خواه زور تودهها، رهائی توانند بخشید و چنین امری همیشه به یاری قانون تحقق تواند یافت.

اصول آزادی سیاسی که در باخترزمین شکفته شده است، در خطر است. تنها سوسیالیسمی که آن اصول را بپذیرد، می تواند سوسیالیسم آزادی باشد. تنها چنین سوسیالیسمی جنبهٔ انسانی و عملی پیدا می کند و از نظریه های مجرد که راه را برای بردگی انسان باز می کنند بر کنار می ماند: در این راه عدالت خواستار آن است که همه حکومت کنند؛ ولی بی آنکه مردم متوجه شوند حکومت توده به دست عوامفریبان می افتد، و اینان بزودی صورت فرمانروایان مستبد به خود می گیرند و همه را بردهٔ خود می کنند و ندگی را بر پاپهٔ ترس استوار می سازند: ترس فرمانروایان مستبد روزبروز افزایش می بابد و ناچار به وحشت (ترور) پناه می برند؛ خود همیشه در حال سوءظن بسر می برند و با اعمال خود همه را دچار ترس وسوءظن می کنند، نورا هر فرد از افراد جامعه دائم خود را در معرض تهدید احساس می کند.

ضرورت برنامهریزی که از مهمترین اصول سوسیالیسم است اگر به برنامهریزی عمومی و فراگیر بینجامد سبب می شود که قدرت به جای آنکه در خدمت سوسیالیسم در آید، بسر سوسیالیسم چسره شود. برنامهریزی،

به یاری قدرت امکانپذیر است، و برنامهریزی عمومی تنها به یاری قدرت مطلق. تا زمانی که قوانین، گرد آمدن سرمایهٔ بسیحد و مسرز را در دست سرمایهداران اجازه میدهد، پیدائی انحصار امکان دارد، و انحصار به تسلط سرمایهدار بسر مصرف کنندگان مسیانجامد و همچنین اختیار سرنوشت کار گران مؤسسهٔ انحصار گر، به دست آن مؤسسه میافتد، زیرا بسرای آن رشته از کار در بیرون از آن مؤسسه جائی نیست. پایاندادن به خمدمت کار گر برابر است با نابودی او. برنامهریزی عمومی تنها به دست دولت امکانپذیر است، دولتی که یا قدرت مطلق دارد و یا چنین قدرتی را از راه برنامه ریزی عمومی بچنگ مسیآورد. این قدرت به مراتب بیشتر از قدرت هر انحصار گری در اقتصاد سرمایهداری است، و چنان همه چیز و همه کس را، و حتی زندگی خصوصی افراد را، زیر نفوذ و اختیار خود در میآورد که مانند آن در تاریخ دیده نشده است.

۳. برنامهریزی و برنامهریزی عمومی

در همه جای جهان برنامهریزی، اندیشهها را به خود مشغول داشته است و برنامهریزیهای عظیمی در نقاط مختلف صورت می گیرد و تحقق می یابد.

طرح هر نقشه و پدیدآوردن هـر سازمان بـرای رسیدن به هـدنی، برنامهریزی است. تا این حد، برنامهریزی جزئی از زندگی انسانی است. تنها جانوران، بینقشه و از روی غریزه زندگی می کنند. برای آگاه شدن از انواع برنامهریزی، نکتههای زیر را پیش چشم می آوریم:

کیست که برنامه ریزی می کند؟ منشأ برنامه ریزی یا آبتکار خصوصی مؤسساتی است که با دیگر مؤسسات در حال رقابتند: مرز این برنامه ریزی متحدساختین منافع یا دشته است به منظور پیشگیری از رقابت میان اعضای اصناف یا انحصار گران؛ یا دولت برنامه ریزی می کند. دولت در برنامه ریزی یا به تنظیم ابتکارهای خصوصی به وسیلهٔ قوانین اکتفا می ورزد، و یا خود سازمانها یا مؤسساتی پدیدمی آورد که از آغاز جنبهٔ انحصار گری دارند. مرز این گونه برنامه ریزی آنجاست که دولت ادارهٔ همه چیز را بدست گیرد.

موضوع برنامهریزی چیست؟ یا یك سازمان است، یا تمام اقتصاد جامعه، و یا اصلاً تمام زندگی انسانی.

برنامهریسزیهای جدید در حوزهٔ اقتصاد آغاز شدهاست، و امروز نیز اقتصاد میدان اصلی برنامهریسزی است. انگیزهٔ بسرنامهریسزی رهائی از تنگنای اقتصادی است. همکاری آدمیان در اقتصاد، نخست بیبرنامه بود. برنامهریزی هنگامی آغاز شد که دشواری روی نمود و جریسان کار، یسا بهطور کلی مؤسسهای اقتصادی، در خطسر افتاد. هدف از برنامهریزی این بود که برای بهتر ساختن اقتصاد، و رهائسی از آن دشواریها، راهسی یافته شود.

در اواخر قرن نوزدهم، برای نخستین بار، اقتصاد جهانی پیدا شد. پیشتر هر کشور نیازهای خود را خود تأمین می کرد و در نتیجه، اقتصادش بسنده برای خود بود (و تنها پارهای کالاهای «لوکس»که مایحتاج عمومی نبود از راه معامله با کشورهای دیگر بدست می آمد.) ولی در اواخر قرن نوزدهم همهٔ ملتها به سبب بهترشدن وضع اقتصادیشان وابسته به یکدیگر شدند و وارد و صادر کردن کالاهای تولیدی و مواد اولیه رواج گرفت.

به دنبال این وابستگیها، اختلالهائی روی نمود که نخست مردمان از فهمیدنش ناتوان بودند (مثلاً هنگامی که کم و زیاد شدن بهای گندم، و خوبی و بدی وضع کشاورزان، وابسته به میزان محصول سالیانهٔ کانادا یا روسیه شد). دشواری اقتصادی سبب شد کسه مردمان یاری دولت را خواستار شدند، و همهٔ اشخاصی که سود و زیانشان بسته به رشتهای خاص بود، با وجود تضادهای متعدد کسه با هم داشتند، مسیخواستند دولت حمایتشان کند. نتیجه عبارت شد از بستن مرزها و محدودساختین صادرات و و اردات، که با وضع مقررات گمرکی و صادراتی آغاز گردید و به برنامهریزیهائی به منظور رسیدن به خودبسندگی از طرف دولتهای «توتالیتر» انجامید.

در زمان صلح ایس بسرنامه ریسازی هنوز معتدل بود، ولی دو جنگ عمومی جهانی آن را تعمیسم داد. اختسلاف میان دو طرز فکر را به طسور کلسی چنین می تسوان نمسود: اقتصاد جهانسی به طسور کلی بی برنامه است و می خواهد از راه بازار آزاد برای همسه سودمند باشد. این نسوع اقتصاد

تنها به شرطی می تواند پایدار بماند که در جهان صلح حکمفرما باشد و از این رو هدفش صلح جهانی است. اقتصاد مبتنی بر برنامه ریزی عمومی، به ظاهر خردمندانه می نماید، ولی در واقع سبب می شود که فقر عمومی روز بروز بیشتر رواج گیرد، و ارتباطها و نقل و انتقالها را یا معطل می گذارد و یا تحت نظر دولت قرارمی دهد، و یگانه معیارش منافع آنی یك کشور است. این گونه اقتصاد زائیدهٔ جنگهای بین المللی است و خود نیر تمایل به جنگهای تازه دارد.

دربیانی کوتاه: منشأ برنامهریسزی همیشه تنگنائی اقتصادی است، و بزرگترین تنگناها، یعنی تنگنای حاصل از جنگ، منشأ برنامهریزی عمومی است.

مشروعیت این گونه برنامهریزی در زمان دشواری و تنگنا، بدینسان مسخ میشود که قدرت طلبی دولت و اراده اش به دفاع از کشور و
تحمیل قدرت خود بر کشورهای دیگر، از راه برنامهریزی عمومی حداکثر
نیروی آنی را بچنگ می آورد. با این انگیزه حداکثر محرومیت بر مردمان
تحمیل می شود و دارائی و در آمد کشور صرف تولید سلاح می گردد، و
تمام زندگی و نیروی جامعه وقف فتوحات جنگی و کشورستانی می شود
زیرا تنها از این راه می توان با غارت دیگران، از ورشکستگی خود
جلوگیری کرد. خلاصه، کاری که در زمان جنگ مفید و مشروع است،
در زمان صلح، به خاطر جنگ آینده که یا طرحش ریختهمی شود و یا
می ترسند که روی بدهد، ادامه می یابد و از ضروریات زندگی می
شودا.

ولی انگیزهٔ تازهای هم روی مینماید: حالت قدرت مطلق دولت، که به سبب ضرورت جنگ پیدا شده بیود، در زمان صلح همچنان ادامه می یابد. در حالی که انگیزهٔ نخستین، جنگ را وضع عادی تلقی می کرد و دوران صلح را زمان آماده شدن برای جنگ؛ انگیزهٔ دوم، صلح را وضع عادی می شمرد، و می خواست در زمان صلح ـ از راه ادامهٔ برنامه ریزی

همهٔ ایس عبارتها اشاره بسه روش حکسومت آلمسان است در زمسان هیتلر..م.

عمومی و حکمرانی و سلطهٔ مطلق بر مردمان ـ به عدالت و نیکبختی همهٔ افراد کشور تحقق بخشد. ولی در اینجا چند اندیشهٔ غلط نهفتهاست:

۱. در زمان دشواری، مثلاً دشواری ناشی از جنگ یا حادثهٔ ناگوار طبیعی، برنامهریزی عمومی ظاهر آیگانه وسیلهای است بسرای فراهم آوردن و تبوزیع کردن مواد غذائی، و همچنین تبوزیع کردن عادلانهٔ فقر و دشواری: بلدین معنی که همهٔ افسراد از مایحتاج ضروری زندگی به مقدار برابر بهرهمند شوند.

ولی کاری که در چنین وضع فیوق العاده ای تنها بسرای رسیدن به هدفی محدود در زمانی معدود مشروع است، به تمام اقتصاد، کار، تولید و توزیع، و حتی به تمام زندگی آدمی سرایت داده می شود؛ و بسدین سان شکل مبارزه با دشواری موقت، شکل تمام زندگی می شود.

γ. می گویند فنون ماشینی ذاتاً اقتضا می کند که ادارهاش به دست دولتی مقتدر باشد. ولی سازمان بزرگی که برای فن ضروری است، مرزی دارد که اگر از آن تجاوز کند از نیروی ثمربخشیش کاسته مسیشود. سازمانهای بسیار بیزرگ ناچار به تحجر می گرایند، و هدفشان تنها نگاه داری خودشان می شود، از تحول و دگر گونی گریزان می گردند، و به علت انحصار طلبی با هر ابداع تازهای دشمنسی می ورزند. تحول و شکفتگی و پیشرفت، آزمودن اندیشه های نو، و استقبال از امکانهای تازه، تنها در حال نبرد رقابت امکان پذیر است. تنها در این حال است که همهٔ نیروهای معنوی مجهز می گردند و بکار گرفته می شوند زیرا در میدان رقابت، غفلت ورشکستگی بدنبال می آورد.

۳. عدالتخواهی، در برابر بی عدالتیها و بدبختیهای ناشی از اقتصاد آزاد دورهٔ لیبرالیستی، قد بسرافراختهاست. تهمتی که به انه دیشهٔ اساسی لیبرالیستی نهاده می شود زادهٔ لغزشهائی است که بسراستی به علت خسود خواهیهای آن دوره از اندیشهٔ لیبرالیستی ناشی شده است. نظریهٔ لیبرالیستی ـ چنانکه و. لیپمن نشان داده است ـ مزایای گروهی را (که از میان می توان برداست) با حقوق بشر اشتباه کرده است (در حالی که حقوق بشر نه قابل تجاوز است و نه آن را از میان می توان برد.) آن نظریه همچنین، مصونیت عیرقابل تجاوز اشخاص حقوقی را با مصونیت عیرقابل تجاوز اشخاص

حقیقی، و انحصار را با مالکیت فردی، اشتباه کردهاست. مبارزهٔ مشروع با اندیشهٔ لیبرالیستی نباید به صورت مبارزه با خود آزادی درآید.

ع. شكل اقتصاد: رقابت آزاد يا اقتصاد برنامهاى

اقتصاد برنامه ای آنجاست که رقابت و بازار آزاد محدود گردد یا از میان برده شود. این گونه اقتصاد با پیدائی شرکتهای بزرگی که، زیر عنوان «تراست»، صاحب انحصار شدند آغاز گردید و سپس به صورت اقتصاد دولتی درآمد.

دربارهٔ اقتصاد این پرسش مطرح است که آیا اقتصاد آزاد را باید برگزید، یا اقتصاد برنامهای را؟ از کدام یك از این دو نتیجهٔ بهتسری می توان چشم داشت: اندیشه و خرد همهٔ مردمان، که از راه ابتكار آزاد و رقابت تحقق می یابد، یا اندیشه و خرد گروهی از اهل فن که می کوشند از راه برنامهٔ ریزی عمومی نیکبختی همه را تأمین کنند؟ آیا باید به خطری که بازار آزاد و نتیجهٔ رقابت، بدنبال می تواند آورد، تن در داد؛ یا به خطری که رهبسری اقتصاد جامعه از راه تقسیم کار و سود به وسیلهٔ خطری دربر دارد؛ و مقام داوری به کدام یك از این دو بایله سپرده شود: به بازار آزاد، که در میدان آن، رقابت سبب کامیابی یا ناکامی می تواند بود؛ یا به اقدامهای یک جانبهٔ گروهی آدمیان که از طریق دیوانسالاری حق تصمیم گرفتن دارند؟

در بازار آزاد هر کسی مسی تمیواند کالائسی را که ساخته است و همچنین کار و اندیشهٔ خود را عرضه کند، و سلیقه و میل و احتیاج هرکسی ارضا می شود. داور در اینجا کلیهٔ افراد جامعه اند و هر اقلیت کوچک هم می تواند مطابق میل و سلیقهٔ خود از این بازار برخوردار شود. اینجا به جای یک نواختی، انواع و رنگهای فراوان هست؛ و صاحب هر سلیقهٔ خاص می تواند محیط زیست خاص خود را بسازد. رقابت، آدمیان را بجنبش می آورد و کشمکش میدان رقابت مجبورشان می کند که تا بالاترین قلهٔ امکان بشری پیش بروند.

بحث در بارهٔ این مسأله، همیشه نخست در محیط اقتصاد آغــاز می شود. در اینجا برنامهریزی عمومی همیشه به معنی از میانبردن بازار آزاد به نفع محاسبات آماری و اخذ تصمیم در بارهٔ کار و تولید و توزیع بر پایهٔ دانش و سلیقهٔ کسانی فهمیده می شود که برای ایس منظور به کار گمارده شدهاند، و طرفداران این گونه برنامه ریزی، خود را می ستایند که تو انستهاند اقتصاد خردمندانهای را که هدفش برآوردن نیازهای عمومی است جایگزین بازار آزاد، که نامش را اقتصاد سودجویان مینهند، بسازند. ولی برنامه ریزی عمومی، به طور نامستقیم به رهبری تمام زندگی انسانی می انجامد و حتی به آفرینش معنوی هم، که بیش از هر فعالیت دیگری به ابتکار شخصی بسته است و تحت هر گونه رهبری برنامه ریزی شده خفه می گردد، عنان زده می شود. در دنیای آزاد حتی سلیقهٔ ویلهلم دوم هم به عنوان سلیقه ای شخصی و خصوصی (هر چند به یاری پول و نهادهای مطیع دولتی با زرق و جلا نشان داده میشد) میتوانست به صورت واقعیتی در میان جلوههای بیشمار زندگی معنوی که بـه هیچوجـه تحت تــأثیر آن قــرارنمیگــرفتند عرضه شود و به علت تهی بسودنش مورد تحقیر یا مایسهٔ تمسخر قرار گیرد. ولی در دنیای «تو تالیتر» تنها سلیقهٔ هیتلر حکم می کرد که کدام کس حق دارد نقاشی کند و کـدام نــه. در چنین وضعــی دیگر از آزادی افــراد در انتخاب وسایل ارضای نیازهایشان، و از گوناگونی عرضهها و امکانهای کوشش و آزمایش اینکه چه چیز مردمان را خوش می آید، اثـری نمیماند. مثلات نوشتههای کانت تنها به کار عدهٔ معدودی می آید و در اقتصاد بر نامهای که جز نیازهای تودهها و سلیقههای قدرتمندان و نظریات و عقاید دولت، معیاری ندارد جائی برای آنها نیست تا روزی دولت دستور دهد که کتابهای «نقد» کانت به مقداری مناسب برای رفع نیاز توده چاپ شود. كثرت فوق العادهٔ نیازهای آزاد ممكن میسازد كه در جنب كالاهای بازاری، بهترین آثار آفرینندگان هم پدیدآید و عرضه شود، زیسرا همیشه گروهی خاص طالب و خریدار اینها هستند. ولی اقتصاد بر نامه ای، به عکس، تنها به سیاههای از کالاهای معین توجه دارد که مبنایش نیاز تودههاست. بدین جهت به جای آدمیان، کلههای دیو انسالاران حکم می کنند که چه باید رشد کند و چه نماید رشد کند.

این مطلب ثنابت شده است که برنامه ریزی عمدومی اقتصادی را نمی توان به اقتصاد محدود کرد، زیرا به طور اجتناب ناپذیر تمام زندگی

انسانی را فرامی گیرد. رهبسری اقتصاد، از راه شکل زندگی کـه بر اثر آن پدید می آید، به رهبری تمام زندگی می انجامد.

هر کس که رقابت را سبب بیداری همهٔ نیروهای انسانسی می داند و طرفدار اقتصاد آزاد است، بر ایس عقیده است که زنجیرها باید برداشتسه شود، مرزهای کشورها باید باز شود، و همهٔ مردمان جهان باید به آزادی بتوانند با یکدیگر ارتباط یابند. چنین کسی تصویری از جهان آینده در نظر دارد که در آن از قدرت دیوانسالاران کاسته خواهدشد.

ولی کسی که با توجه به بی نظمی، و بحرانهای اقتصادی پیش بینی نشدنی، و هدر رفتن نیروی کار و تولید بیش از حد نیاز، و بی نیارو شدن رقابت، و بدبختی ناشی از بیکاری و گرسنگی با وجود همهٔ امکانهای فنی، رهائی آدمیان را در برنامه ریزی عمومی مسی بیند، خواهان این است که تمرکز قدرت روز بروز بیشتر شود تا جائی که عنان رهبری همه چیز به دست مرکزی واحد بیفتد.

گروهی برآنند که آن هر دو نظریه نادرست است، باید راه میانه را گرفت و از افراط و تفریط پسرهیز کسرد. ولسی باز ایسن پرسش اساسی پیشمی آید که کدام یك از آن دو برتر از دیگری است. پس از آنکه ایسن تصمیم اساسی اخلف شد، نظریهٔ دیگر هم، به عنوان نظریهٔ کم اهمیتسر، پذیرفته می شود، ولی بنحوی که شامل همهٔ جهات و شؤون نشود.

در اقتصاد آزاد هم بسرنامه ریسزی وسیسع ضروری است، ولسی ایسن برنامه ریخ محدود است، و در برنامه ای که ریخته مسی شود ایسن نکته نیز مندرج است که عنان آزادی رها شود و شرایطسی فراهم آید که تحت آن رقابت به عنوان وسیلهٔ گزینش و تأیید بهتر، باقسی بماند. ایسن برنامهٔ بی برنامهٔ محدود و امکانها را از راه قانون پدیدمی آورد.

از آین گذشته، رشته هائی هست که در موردشان برنامه ریزی برای حوزه های محدود ضروری است تا از رقابت پیشگیری شود: مشلا در سازمانهای مربوط به راه آهن و پست، و استخراج و تحصیل مواد خامی که معیار کیفی دارند، مانند معادن ذغال. در این موارد آزادی بدینسان به جای خود می ماند که همهٔ مردمان برای خرید این مواد حق بسرابسر دارند نه آنکه تنها عده ای خاص از این حق بهره ور باشند.

سؤال این است که در کشوری که دارای وسایس تسولید کافی است در چه مورد و تا چه اندازه برنامهریسزی از راه سازمانهای بزرگ مفیسد میافتد. حداکثر سوددهی به هیچ وجه معیار نیست. به خساطر آزادی، به خطر جنگ و دشواری اقتصادی میتوان تمندر داد. ولی اگر قرار است برنامهریسزی شود، باید میان برنامهریزی سازمانهای خصوصی و برنامهریزی دولتی یکی را برگزید. بسرای آنکه منافع عمسوم تأمین شود، چارهای نیست جسز اینکه سازمانهای انحصاری تحست مراقبت محدود دولتی ـ که حدودش را قانون باید معین کند ـ قرار گیسرند و در تعیین حدود مراقبت دولتی این نکته باید معیار باشد که رقابت طبیعی از میان نرود و کار اجباری و ممنوعیت اعتصاب و از میان رفتن آزادی کار گران. در تغییر محل کار، و جلو گیری ابتکار کار کنان برای نزدیك شدن به عدالت در تغییر محل کار، و جلو گیری ابتکار کار کنان برای نزدیك شدن به عدالت

چنین مسی نمایسد کسه سازمانسدهسی و برنامه ریزی کسه از مقتضیات ضروری دستگاه فنی است اصولاً با رقبابت آزاد و رواج قانون در جامعه، و آزادی انسانی مانعة الجمع نیست.

برنامهریزی عمومی آمکان تحریك نیروهای آدمیان را از راه رقابت از بین میبرد، و از این رو می كوشد چنان امکانی را از راه رقابت در انجام دادن مقدار كار برقراركند؛ ولی اصل كشاكش میدان رقابت به طور كلی از میان برمی خیزد. داور به جای آنكه نظر و سلیقهٔ عموم باشد، از طرف دولت معین می گردد و تصمیمها با توجه به خود موضوع گرفته نمی شود، بلكه خصوصیاتی كه چندان ارتباطی با خود موضوع ندارد پایهٔ قضاوت قرارمی گیرد. می كوشند ابتكار را برانگیزند ولی شرایط موجود، هر ابتكاری را از شكفتگی بازمی دارد.

اگر بخواهیم روشن و قاطع عمل کنیم دو راه در پیش داریم: یا باید به امکانهائی که برخورد آزاد نیروها با خاود می آورد اعتماد کنیم و از لغزشهائی که در جریان این بارخوردها پیش می آید نهراسیم، زیرا امکان تصحیح و جبران همیشه به جای خود باقی است؛ یا تسلیم دنیائی شویم که همه جزئیاتش توسط آدمیان بارنامه ریزی شده است، با همهٔ ویارانیهای معنوی و انسانیش.

۵. وسیله برنامهریزی: دیوانسالاری

هر سازمانی کمه فعالیتش مستلزم اشتغال گروهی از آدمیان باشد، نیازمند دیوانسالاری است. در مصر قدیم و دیگر کشورهای بزرگ باستانی و در کشور بزرگی که فریدریش دوم پدید آوردهبود دیوانسالاری وجود داشت و اثر مینخشید، ولی در دولتشهر یبونانی نشانی از آن نبود. فن (تکنیك) تازه به سازمان و تأثیر دیبوانسالاری امکانهائی بخشیدهاست کمه تا کنون مانند آن دیده نشدهبود. از ایس رو امروز دیوانسالاری می تواند براستی همهٔ شؤون زندگی آدمیان را فراگیرد.

دیـوانسالاری، حکـومـت گـروهـی کارمـنـد ادارهنشیـن است از پشت میز اداره، بر پایهٔ مقررات و آئیننامهها. دیوانسالاری همانند ماشین است، ولی تأثیرش بسته به طرز فکر کارمندان.

سنخهای گوناگون کارمندان را بدینسان میتوان تشریح کرد:

کارمند آرمانی همواره همچون پژوهشگری در اندیشهٔ وظیفهٔ خویش است. صد و بیست سال پیش، از کارمند ارشدی که در شرف مصرگ بود پرسیدند: به چه می اندیشی؟ پاسخ داد: دربیارهٔ دولت. این گونه کارمند، مطیع مقررات است، ولی در فهم مقررات آزادی خود را از دست نمیدهد. از این رو معنی و هدف آن چیزی را که دیوانسالاری در خدمت آن است از چشم دور نمی دارد، می کوشد اوضاع و احوال معین و معلومی را که باید دربارهٔ شان تصمیم بگیرد، خود درك کند و همواره پایبند این است که عمل دیوانسالاری را به کمترین حد ممکن محدودسازد و همیشه از خود می پرسد که در کدام موارد می توان از تأثیر دیوانسالاری کاست و چنان عمل کرد که کار دیوانسالاری به نحو روشن و سریع پیش برود، و در هنگام عمل پایبند انسانیت و آمادهٔ یاری است.

یك پله پائینتر از او، كارمندی است كه شیفتهٔ دیـوانسالاری است و تمام همش صرف تـوسعهدادن و بغرنجساختن دیـوانسالاری مـیشود، از موقعیت و مقام خود لذت مـیبرد، ولـی مـردی درستكار است، و در همهٔ موارد مقررات را رعایت میكند.

کارمندی که در پلهٔ سوم جای دارد اخلاق کار و وفاداری به جامعه

و دولت و شیفتگی به خدمت و درستی را از دست دادهاست. معیار برای او میزان رشوه و نظر خصوصی است. خلا و بی معنائی کار، او را در خود گرفته است. از ایس رو روزبروز سستنر می شود و کار کردن در نظرش گذراندن وقت اداری است. هر که در کارش جدیشی ورزد در نظر او آلفر اداره را بهم می زند. چنین کارمندی بسه جای آنکه وظایف معین و معلومی را با دقت انجام دهد، تنها خود را خسته می کند و مسائل را بسه جای آنکه حل کند از سر خود باز می کند. در نتیجه کارها بکندی پیش می رود و کار امروز به فردا افکنده می شود. کارمندی که خود درمانده و ناتوان است، از اینکه سرنیوشت دیگران بسته به کار و تصمیم اوست لذت می برد و خلا و بسی معنائی را که بسر او و محیطش مستولسی است، زیر پرده اصطلاحات توخالی، مانشد وظیفهٔ اداری، منافع عموم و عدالت، پنهان می کند، و انتقام ناتوانی خود را از مردمان بیدفاع می گیرد. در نتیجه، می کند، و انتقام ناتوانی خود را از مردمان بیدفاع می گیرد. در نتیجه، رفتار سازمان با مراجعان همانند رفتار مهربان و آماده به یاری مؤسسه ای اقتصادی با مشتریانش نیست؛ بلکه رفتار حاکم با محکوم است: دور از نزاکت، بی ملاحظه، حیله گرانه، مایل به منتظر گذاشتن و پاسخ منفی نزاکت، بی ملاحظه، حیله گرانه، مایل به منتظر گذاشتن و پاسخ منفی دادن.

چگونگی انعطاط دیوانسالاری را از صورت اصلی خود _ یعنی شکل حکومتی سودمند که به مرزهای خود قانع است و بسه واسطهٔ شخصیتهای مهربان و آماده به یاری عمل مسی کند _ بسه دستگاهی معطل کننده و بازدارنده و زورگو، بدینسان میتوان توجیه کرد: دیوانسالاری وسیله است، ولی خاصیتش این است که میل دارد خود را بسه صورت هدف در آورد. از ایسنرو رفته رفته جنبهٔ ابدزاربودن را از دست میدهد و مستقل میشود، و همین که استقلال یافت به جای محدود ساختن خود، می کوشد خود را تا بینهایت توسعه دهد.

ایسن خسود خساصیت طبیعی کارکسردن از روی مقررات است: وقتی که اعمال دیسوانسالاری فلاکت و آشفتگی بیسارمسیآورد هیچکس احساس مسؤولیت نمی کند و در صدد جبران خطای خود برنمیآید، بلکه بهانهای پیدا مسیشود تسا مقررات تسازه تر و پیچیده تری وضع شود. اعتقاد تزلزل ناپذیر به اینکه مقررات داروی همهٔ دردهاست، در این راه است کسه ابتکار

فردی را بکلی از میان ببرد. برای گشودن هر مشکل تنها یك راه دیده می مسی شود: وضع مقررات تازه. ولسی این راه نتیجهای ندارد جز اینکه همهٔ کارمندان را به حد مشتی اسباب و ابزار، که هیچ اندیشه و ابتکار شخصی ندارند، تنزل دهد. پیچیده تر ساختن مقررات و پائین آوردن افراد ملت به پایهٔ صغیری و محجوری، سبب می شود که همین ملت روز بروز کارکنان بیشتسری در اختیار دیوانسالاری بگذارد، و بدینسان سرانجام همه در خدمت این دستگاه بیفایده در آیند.

اشتراك منافع همه كارمندان دياوانسالاري هم در اين ميان عامل مهمي است. دستگاه بايد محفوظ بماند و توسعه يابد، زير ا ارزش و تو انائي و زندگی کارمندان بسته به وجود آن است. از این رو دستگاهی کـه باید به مردم خدمت کند، به خود خدمت می کند و همواره در این اندیشه است که بقا و استحکام خبود را تأمین کند، و چنین امری بدین جهت ممکن مے شود که دستگاه به سبب پیچیدگی از نظر انتقاد و بازرسی مردمان دور میماند و هیچ کس نمی تواند از چگونگی آن سر در بیباورد بــه استثنای آنان که در درون آن جای دارند، و اینان نیز هر یك تنها از حوزهٔ خود با خبرند. از این رو نه مردم می توانند عیبهای آن را ببینند و نه مقامات بلندپایهٔ دولتین اشتراك منافع كارمندان وسيلة مطمئني است بـراى ادامـة حيات دستگاه. حتی وقتی هم که دیکتاتوری با همهٔ وسایل ایجاد وحشت، دستگاه دیوانسالاری را ابزار کار خبود قرارمی دهد، تغییری در آن راه نمی یابد. دستگاه طرز فکر دیکتاتور را میپذیرد و خود وسیلهای برای ایجاد وحشت عمومسی مسیشود و ابزاری برای رساندن سود یا زیان بسه افراد و گروهها می گردد، به آنکه کسی در آن قدرت مطلق داشته باشد. دستگاه از راه شرکت در ایجاد وحشت استقلال خود را استوارتر میکند، بطوری که حتی دیکتاتور هم که به آن فرمان میراند در عین حال ناچار میشود در برابر اشتراك منافع كارمندانش سر فـرودآورد و در مقابل فساد روزافزون آن دم نزند.

ع. برنامهریزی تا چه حد سودمند است؟

برنامهریزی هنگامی به صورت مسأله درمیآید که این پرسش مطرح

می شود: آیا برنامه ریزی باید به هدفهای معین و معلومی محدود شود و بقیهٔ امور را به بازی آزاد نیروها واگذار کند، یا آنکه باید همهٔ اعمال و فعالیتهای همهٔ آدمیان را تحت نظم در آورد؟ به عبارت دیگسر، برنامه ریزی باید از حیث موضوع و زمان محدود باشد، یا باید همه چیسز را در برگیرد؟

نکتهٔ مهم این است که آیا میتوان میان چیزهائی که برنامهریزی دربارهٔ آنها ممکن و سودمند است، و اموری که برنامهریزی دربارهٔ شان بیفایده است، مرزی معین کرد؟

برنامهریزی عمومی ناچار باید به علم کل متکی باشد. بنا بر این نخست باید این نکته روشن شود که آیا علم کل درست، یعنی دانستن و شناختن تمام امور، وجود دارد؟ چنین مینماید که علم کل می تواند طرحی برای آینده بیفکند. ایان طرح برنامهٔ عمل می شود: انسان می خواهد رسیدن وضعی را که قطعاً و بی هیچ تردید روی خواهدنمود با فعالیت خود تسریع کند، و با عمل خواسته و دانستهٔ خود در جریان جبری امور مشارکت ورزد، و به عبارت دیگر، عنان جریان تمام امور را حون می شناسد و می داند در چنگ داشته باشد.

ولی علم کل، که مورد اتکای برنامهریزی عمومی است، وجود ندارد؛ حتی در امور اقتصادی.

هید کس از پیچیدگیها و ارتباطهای واقعیات اقتصادی سر در نمسی آورد. آنچه می دانیم همواره منحصر به جنبههای ساده است. ما در جهانی زندگی می کنیم که از روی عمد و مطابق برنامه پدید نیامده است، و اگر در این جهان با علم محدودمان هدفهای محدودمان را دنبال می کنیم، با رسیدن به این هدفها در عین حال نتایجی ببارمی آوریم که از پیش نمی توانستیم از آنها با خبر باشیم. هیچ ارادهای نمی تواند تمام جهان را پدید آورد و هیچ علمی نمی تواند آن را بشناسد. همچنان که اگر بخواهیم در تمام حیاتمان دست ببریم و دگر گونش سازیم آن را تباه می کنیم بی آنکه بتوانیم دوباره به حال اولش باز گردانیم، دنیای هستی هم که آدمیان در طول تاریخ پدید آورده اند همین گونه است. در یمك اقتصاد شکوفا عوامل بیشمار در جریان امور اثر می بخشند. هیچ کس و هیچ فهمی

نمی تسواند تمام آن را از پیش محساسه و آینده اش را پیش بینی کند. خود علم اقتصاد وسیله ای برای کوشش و آزمایش است نه دستگاهی برای شناختن تمام موضوع آن.

ولى علم مــآ دربــارهٔ آدميان و تــاريخ، غير از نوع علمي است كه دربارهٔ طبیعت و اقتصاد داریم؛ زیرا علمی است کاملاً نظری که نمی تو ان به کارش برد. در پـرتو آن علم می توانیم دنیاهای معنوی یك فرهنگ را ببينيم و بفهميم و از راه پـــژوهش و تجزيـــه به كنهش پـــى بېريـــم و معنى شخصیت انسانی و امکان زنیدگی آدمی را در ارتباط بـا عوالم متعالی و ماورای تجربه دریابیم، ولی به یاری آن نمی تـوانیم در این صدد برآئیم که خود دارای شخصیت شویم یا فرهنگی ایجاد کنیم یا اثری معنوی پدید آوریم. آنچه ما هر بـار میخواهیم و مقصد خود قرارمی،دهیم شرط یــا راه این گونه امکانهاست که بی آنکه خواستهشوند و مقصد قر ارگیرند، تحقق م، یابند. مـا اگر چیزی را که بر حسب ذات و مـاهیتش خواستنی نیست، هدف خود سازیم، آن را تباه می کنیم: آن چیز باید به ما بخشیدهشود، هر چند خواستن و عمل ما در مورد امبوری که می تبوان هدف قرارداد، و فعالیت دائم ما، شرط آن بخشیدهشدن است. این خود اشتباهی اساسی است که ما دانش نظریمان را برای رسیدن به هدفی خاص بکار ببریم. ما تنها در مورد هدفهای محدود می توانیم از روی نقشه و با بکاربر دن وسیله به منظور برسیم، ولی با چیزهای زنده نمی تسوان چنین کرد. اگر آنها را هدف سازیم و برای رسیدن به آنها نقشه طرح کنیم، همین کار ما سبب تباهبی آنها می شود. چیدری که تحققش ممکن است، همین امکان تحقق موجب آن نمیشود که آن را بخواهیم و هـدف قراردهیم بیآنکه آسیب بىيند يا نابود شود.

«نیچه» می گوید: «اگر قرار است انسانیت به واسطهٔ حکومتی که همه چیز را تحت نظر می گیرد، نابود نشود، باید از پیش شناسائیی بالاتر از شناسائی کنونی دربارهٔ شرایط فرهنگ، به عنوان معیار علمی برای هدفهای اقتصادی پیدا شود.» این سخن حاوی هشداری است به همهٔ آزمایشهای زودرس کنونی، و در عین حال حاوی اشتباهی است دربارهٔ اینکه ممکن است چنین علم فراگیری بدست آید که بتوان آن را

همچون وسیلهای برای برنامهریزی عمومی بکاربرد. علم کل ناممکن است، زیرا تمام انسان و جهان چیزی نیست که بتواند موضوع علم قرار گیرد.

پس بدین نتیجه میرسیم: برنامهریزی عمومی، که بتوان نتیجهٔ سودمندی از آن چشم داشت، ممکن نیست. تنها کسی به آن روی میآورد که دربارهٔ دانائی و توانائی انسانی در اشتباه باشد. نکتهٔ اصلی در هر برنامهریزی این است که مرزی که اگر از آن تجاوز شود برنامهریزی محدود سودمند، به صورت برنامهریزی عمومی زیانمند و ویرانگر درمیآید، روشن دیده شود. از این رو این پرسش روی مینماید: برنامهٔ معنی دار و سودمند تا چه حدودی را می تواند فراگیرد؟ برای تعیین مرز برنامهریزی نکتههای زیر را باید پیش چشم داشت:

 ما هرگز بر تمام آنچه هست علم و احاطه نمی توانیم یافت، بلکه همیشه در درون آن جای داریم.

۲. هر عمل نتایجی ببارمیآورد که از پیش خـواسته نیست و نمـی
 توان پیش بینی کرد.

۳. برنامه، تنها شامل امور مکانیکی و عقلی میتواند بود نه شامل
 موجودات جاندار و امور معنوی.

تمایل به برنامهریزی عمومی با وجود ناممکن بودن آن، دو منبع دارد: سر مشق فن (تکنیك)، و اشتباه ناشی از این پندار که آدمی علم کل نسبت به تمام تاریخ دارد.

فن (تکنیك) منبع تمایل به برنامه دیزی عمومی است: هر جا که در فن نابسامانی روی بنماید آدمی می کوشد از راه برنامه ریزی درست، آن را بسر طرف سازد. تعدول و شکفتگی خدود فن به جائی رسیده است که آدمی می تواند به دشواریهای ناشی از فن، به یاری فن چیره شود. ماشینها تکمیل می شوند و بهتر می گردند و شرایط کار تا آنجا که امکان پذیر است مناسبتر می شوند. ولسی بدین مقدار که درست و سودمند است قناعت نمی شود، بلکه می کوشند از راههائی هم که درستیشان مورد تدردید است به

دشواریها چیره شوند: مثلاً بسرای جلوگیسری از خطر کهنهشدن سریسع ماشینهای موجود در برابر ماشینهای تازهتر، به خسریدن و بسیاثر گذاشتن اختراعات تازه تسوسل می جسویند؛ و بسرای پیشگیری از ناخسرسندی و خستگیی و دچار خلا شدن آدمیان، مسی کیوشند گذراندن اوقیات آزاد کارگران را تحت برنامه های خاصی در آورند و سکونت و زندگی خصوصی آنان را سازمان بسدهند. حتی بسدین پایسه نیز بس نمسی کنند، بلکه مسی کیوشند فقیدان رهبری کلی فین (تکنیك) را از راه تابع فن ساختین خبود رهبسری، جبسران کنند؛ و بسه عبارت دیگر میخواهند بها پدید آوردن سازمانی در برگیرندهٔ همه چیز و همهٔ امسور در چارچوب سوسیالیسم دولتی، و از راه تحت نظر قسراردادن و محاسبهٔ همهٔ امور به یاری علم، به جائی برسند که راههای درست به خودی خود پیدا شوند.

نتایج خارق العاده ای که در حوزهٔ فن (تکنیك) از راه برنامه ریزی بدست آمده، چنان چشمها را خیره ساخته است که سرانجام این اندیشهٔ مبتنی بر وهم روی نموده است که فناوری (تکنو کراسی) _ یعنی رهبری فن به وسیلهٔ خود فن (تکنیك) _ خواهد توانست به همهٔ دشو اریها و بدبختیها پایان دهد. این خرافهٔ علم، که می پندارد به یاری علم همه کار می تبوان کرد، آدمیان را به سوی برنامه دریزی عمومی سوق می دهد. عصر فن می کوشد اندیشهٔ دگر گون ساختن تمام هستی آدمی را به یاری فن (تکنیك) تحقق بخشد.

ولی همهٔ کوششها بـرای اینکه فن بـه یــاری فــن در راهی انداخته شود که مایهٔ نجاتی برای آدمیان شود، به جائی نمیرسد و حتی وضــع را بدتر میسازد: به یاری دجال نمیتوان بر شیطان چیره شد.

با برنامهریزی نمی توان تمام هستی آدمی را دگرگون ساخت. اولا آدمی باید همیشه به زندگی ادامه دهد، و نمی تواند چند لعظهای زندگی را متوقف سازد و آنگاه از سر آغاز کنید. در ثانی به یاری فن نمی توان بر فن (تکنیك) چیره شد و فناوری (تکنو کراسی) وسیلهٔ رهائسی از اسارت فن (تکنیك) نیست. هر چه در این راه و با این وسایل بیشتر کوشیده شود، فلج شدن و اسارت بیشتر و سختر می شود.

منشأ آزادی در مرز فن (تكنیك)، آن انسانی است كه در برابر اجبار ناشی از فن تسلیم نمی شود، بلكه از منبعی ژرفتر كسب نیسرو می كند. مرز همهٔ برنامه ریزیها و ساختنها آنجاست كه آدمی ناچار است خود را بسرای رسیدن به امكانهای خویش آزاد كند. اینجاست كه می تواند به آن چیزی دست بیابد كه بر حسب طبیعت و ماهیتش قابل پیش بینی نیست و اگر هدف قرار گیرد و مطابق نقشه و برنامهای خواسته شود، آسیب می بیند، یا تباه می شود. آن چیز از آینده به سوی آدمی می آید: به طور ناگهانی و ساده و در عین حال حیرت انگیز، در آن سوی فن (تكنیك) و پیش از هر فن، ساده و در عین حال حیرت انگیز، در آن سوی فن (تكنیك) و پیش از هر فن، فضای باز را در برابر خویش دارد و پیش از هر چیز از آن نیسرو می گیرد و به سوی آن در حركت است، آزاد است: هم آزاد از جهان بینی فنی شده، و هم آزاد از شكلهای فنی خود آگاهی كه امسروز بدیهی می نمایند.

علم کل پندادی نسبت به تمام تادیخ منبع برنامه دیزی عموهی است:
اندیشهٔ تاریخ مسیحی - یعنی تاریخ یگانهٔ نبوع بشر از آفرینش تا بیرون شدن از بهشت و پیدائی مسیح و پایان جهان و روز داوری - منشأ فلسفهٔ تاریخ دنیوی، به عنوان علم کل دربارهٔ تاریخ، شده است. تصویر کل تاریخ ناشی از اندیشهٔ تقدیر، بدان سان که آگوستین قدیس در نظر داشت، در فلسفهٔ هگل به اندیشهٔ ضرورت مفهومی تحول یافته است که به نحو جدلی (دیالکتیکی) بر تاریخ حکومت می کند، و آنگاه این نظریه به صورت اندیشهٔ دیالکتیکی، ارتباط مبهمی با اندیشهٔ علیت یافته و تصور ضرورت تاریخی مارکسیستی را پدید آورده است؛ و سرانجام اندیشهٔ علیت به تمام جریان تاریخ سرایت داده شده و سبب پیدائی این پندار گردیده است که جریان تاریخ تابع ضرورتی است که می توان شناخت.

این آندیشه ها سبب پیدائی این اشتباه شده است که گویا انسان می تو اند تمام جریان تاریخ را از آغاز تا انجام بشناسد، و این پندارهای مبهم رواج یافته است:

ـ جریان تمام امور تابع ضرورت است.

ــ همه چيز معين و معلموم است، و اگر انسان به حد کافي پـــژوهش

كند مى تواند همهٔ آنها را بشناسد.

ـ گذشته علت ضروری آینده است، و با شناختن گذشته می توان به چگونگی آینده پی برد.

بیشگوئیهای نادرست، زادهٔ فیرضیات نادرست نیستند، بلکه منشأ آنها شناسائیهای ناقص هستند که میتوان نقصشان را بر طرف کرد.

چند پیشگوئی درست، به ظاهر این طرز فکر را تأیید می کنند؛ مانند پیشگوئی حیرتآور «به یه دربارهٔ اینکه انقلاب فرانسه چه پیامدهائی خواهد داشت؛ یا طرحهای «بورکهارت» دربارهٔ اوضاع آینده، یا پیشگوئی «نیچه» دربارهٔ نیهیلیسم. ولی نباید از یاد برد که همهٔ اینها پیشگوئیهای درستی بود دربارهٔ چگونگی تحول وقایعی که روی دادهبود.

تمام دنیای تاریخ، شناختنی و پیشبینی کردنی نیست، هر چند دربارهٔ یکایك وقایع آن می توان ارتباطهای علت و معلولی، و نقشها و ارتباطهای انگیزهها و اوضاع و احوال را بررسی کرد و دریافت. شناختن این ارتباطها دربارهٔ وقایع جزئی، هرگز این امکان را به ما نمی دهد که بتوانیم تمام تاریخ را بشناسیم.

نادرستی علم کل دربارهٔ تـاریخ از اینجا پیداست که مدعیان این علم منشأ همهٔ وقـایع و امور را علتی واحد میدانند، بدین معنی که یـا برای یکی از علل (مثلاً عـامل اقتصاد) جنبهٔ مطلقبودن قـائل میشوند و یـا جریانی واحد را، که گمان میبرند به کنهش راه یـافتهاند، به همهٔ وقـایع و امور تسری میدهند (مانند دیالکتیك روح عینی در نظریهٔ هگل).

وظیفهٔ آدمی این است که در فضای امکانهای تماریخ زندگی کند، و دنیای باز را پیش چشم داشته باشد: آدمی در درون این دنیا جای دارد نه در بالای آن! آن فضا را می تموانیم به یماری طرحها، و به در نظر داشتن تصاویه گونه گون تحلولات، و بها کموشیدن به پیش بینی آینده بر پهایهٔ و اقعیات گذشته و حال، روشن سازیه، ولیی تسلیم این گونه تصاویر و طرحها و پیش بینیها نمی شویهم زیه را همهٔ اینها نشانه همها و عملامتهای راه هستند، و به صورت سؤال باقی می مانند. تلقی کردن آنها همچون شناسائی واقعیات، هم برای حقیقت زیان دارد و هم برای اعمال و فعالیتهای مها اعمال ما تنها وقتی معنی دارد که در همهٔ موارد فضای امکانها را باز نگاه

داريم.

تفسیر معنی تاریخ، غیر از شناسائی ـ مبتنی بسر علت و معلول ـ تاریخ است. آنچه پشت پردهٔ آگاهی روی میدهد و به میا نیروی جنبش می بخشد یا میا را از جنبش بازمی دارد، آن را ـ در تفسیر ـ به آنچه در جریان تاریخ برای ما اهمیت دارد ارتباط می دهیم: انسان بودن آزاد بودن است؛ انسان به معنی راستین شدن، معنی تاریخ است. این خود یك امید اروپائی است که چیزی به میا یاری می کند که به این معنی تحقق بخشیم. ولی آن چیز وقتی به ما یاری می تواند کرد که فعالانه از آن سود بجوئیم، زیسرا بدون آزادی، و بدون ادای وظیفه و احساس تقصیر در صورت غفلت در ادای وظیفه، هیچ واقعه ای که برای ما مهم است در تاریخ روی نمی دهد: جریان تاریخ با جریان عالم طبیعت فرق دارد.

همهٔ آنان که برای انسانیت برنامهریزی عمومی میکنند، با آدمی چنان رفتار میکنند که گوئی او را میشناسند؛ و برنامهریسزی را بر پایهٔ انتظاری استوار میسازند که از شناسائی خود نسبت به آدمی دارند. در این باره دو نظریهٔ مخالف هست:

یکی آنکه انسان همواره همان است، و ساختمان جامعه بدین منظور ساخته میشود که برای همهٔ آدمیان، که ماهیتشان هرگز دگرگون نمیشود، حداکثر نعمت و آزادی فراهم گردد.

نظریهٔ دوم حاکی از این است که انسان همیشه به یك حال نمی ماند، بلکه با دگرگون شدن اوضاع و احوالی که در آن زندگی می کند، دگرگون می شود؛ از این رو ساختمان جامعه باید چنان ساخته شود که تحول انسان در راه رسیدن به انسانیت راستین بیفتد. بسر حسب ایسن نظریمه هدف برنامه ریزی، انسان آرمانی است. پیدائی جامعهٔ نو، تنها به واسطهٔ انسان دگرگون شده امکان پذیر است و انسان نو تنها با ایجاد چنین وضعی پدید می تواند آمد. چنین می نماید که گوئی انسانی که برنامه ریزی می کند، ماهیت انسان را به وجه کامل می شناسد و بر آن احساطه دارد و می خواهد او را بسازد و پدید آورد، همچنان که هنرمندی با یاری گسرفتن از مواد اولیه، اثری هنری پدیدمی آورد: این طرز فکر ناشی از این گستاخی است که انسان خود را بالاتر از انسان می انگارد (مثلا در اندیشه های جوانی مارکس، یا در نظریهٔ «ابرمرد» نیچه.)

ولی هیچ یک از این دو نظریه درست نیست، و راه درست را نمی نماید. راهنمای ما در زندگی باید این تصمیم باشد که در تحقق بخشیدن به آزادی بکوشیم، و خود این تصمیم را عامل صورت بخشیدن به آینده قرار دهیم، و در عین حال واقف باشیم به اینکه نمی دانیم ایس عامل چه آثاری در آینده پدید خواهدآورد. بدیس جهت است که ایس پرسش تازهٔ عصر ما این همه اهمیت دارد: برنامه ریزی در چه مورد و تا چه حد ممکن و سودمند است، و مرز برنامه ریزی کجاست؟

من راهی جز این ندارم که عمل کنم، بی آنکه از آینده با خبر باشم و نتایجی را که از عملم ناشی خواهدشد، بشناسم. در عین حال باید همواره در نظر داشته باشم که عمل من عاملی برای چگونگی آینده خواهد بود و بنا بر این، هدف عملم باید حقیقت و نیکی باشد.

اگر راستی این است که نه من می توانم بدانم که چگونه سازمانسی برای جهان خوب است و نه سازمانی هست که بتوان برای آینده تجویزش کرد، پس باید از اندیشهٔ سازمانی درست و مسوافق خرد بسرای همهٔ جهان دست بردارم و به جای آن، همهٔ ما مهرکس در جای خود باید با عطف نظر به تمام جهان، بیندیشیم و عمل کنیم و هنگامی که برنامهای می ریزیم یا چیزی را هدف قرارمی دهیم باید تمام جهان را در نظر داشته باشیم: البته تمام جهان نه به عنوان چیزی حاضر، بلکه به عنوان آرمان (ایده).

بازبودن بسرای آینده شرط آزادی است، و وسعت نظر شرط روشنی تصمیمهای کنونی. آدمی با توجه به امکانهای آینده می کوشد تصمیمهای درست را بیابد. تفکر در بارهٔ آینده ایسن نیست که آن را تابع ضرورتی آشکار بپنداریم، بلکه ایسن است که آینده را فضائی باز بسرای امکانها و احتمالات تلقی کنیم.

۷. سوسیالیسم و برنامهریزی عمومی

سوسیالیسمی که به صورت کمونیسم، با شوق دستیافتن به رهائی انسانیت، از راه برنامهریزی عمومیی و بکار بسردن زور و جبر، به شکل

دادن آینده همت می گمارد و در اینکه رهائی انسانیت بدست خواهد آمد هیچ تردیدی به خود راه نمی دهد بکلی بیگانه است با سوسیالیسمی که اندیشهٔ تحقق بخشیدن به دمو کراسی آزاد از راه همیاری آدمیان است. آن یک، مؤمنان خود را مسحور ایمانی می کند که در نقاب علم جلوه گر است و آدمیانی را که به آن ایمان ندارند همچون مواد اولیهای برای ماشین زور تلقی می کند. ولی سوسیالیسم دوم مسحور نمی سازد، در زمان حال زندگی می کند، و نیازمند روشنی خود و تعقل و خواستار ارتساط و گفت و شنود و تفاهم دائمی آدمیان است.

آنجا که سوسیالیسم در جریان تحققیبافتنش به مرزها و موانعی برخورد کند، تنها تعقل آرام می تواند به یاریش بسرسد. مثلاً باید دربارهٔ این مسأله اندیشیده شود که سازماندادن بسه کار از راه برنامه ریسزی، تا چه حد باید و می تواند پیش برود، و اگر از این حد تجاوز شود چگونه آزادی را نابود می سازد؟ یا ایس مسأله که، عدالت تا چه حد از راه مساوات قابل تأمین است، و تا چه حد از راه اختلاف وظیفه ها و اختلاف نحوهٔ زندگی ناشی از آنها؟ رسیدن به عدالت تنها از راه کمیت و محاسبه ممکن نیست. از این گذشته، در حوزهٔ اختلافهای کیفی، عدالت وظیفه ای است که راه رسیدن به آن پایان ندارد.

برای روشن ساختن فرق کمونیسم با سوسیالیسم می توان گفت خاصیت کمونیسم مطلق انگاشتن خواسته هائی است که بخودی خود درستند، ولی همین که مطلق انگاشته شوند به صورت تعصب درمی آیند و در عمل به جای آنکه سبب ادامهٔ شکل دادن در طی جریان تاریخ شوند، همه چیز را به یك سطح تنزل می دهند. مثلاً:

نخست: سوسیالیسم در بسرابر فسرد گرائسی قد بسرافراخته است و از جامعه در مقابل سودجوئی فردی و خودخواهی فردی و هوا و هوس فردی حمایت می کند. اگر این تقابل جامعه و فسرد، مطلق انگاشته شود، حق فرد بکلسی انکار مسی شود؛ در حالی کمه سوسیالیسم می خواهد بمه همهٔ افسراد آدمی امکان بدهد که به شخصیت خسود تحقیق ببخشند، کمسونیسم از راه همسطح کردن همهٔ افراد سبب نابودی شخصیت می گردد.

دوم: سوسیالیسم با سرمایهداری (کاپیتالیسم) مخالف است و می

خواهد وسایل تولید به جای ملك فرد، ملك جامعه شود. اگر این خواسته جنبهٔ مطاق پیدا كند، به جای آنكه مالكیت فردی تنها در مورد وسایسل تولید ـ كارخانههای بزرگ ـ از میان برداشته شود، الغای مالكیت فردی به طور كلی خواسته می شود، و بدین سان مالكیت فردی در مورد همهٔ اموال و همهٔ وسایل زندگی اشخاص كه محیط زندگی آنان را تشكیل می دهد، و در مورد مسكن و آثار روحی و معنوی كه برای افراد و خانواده ها به منزلهٔ قرارگاه هستی و زندگی است، و فرد نیروی جنبش و زندگی خود را از آنها كسب می كند و چهرهٔ ذات و ماهیت خود را در آنها منعكس می سازد، لغو می گردد: و این بدین معنی است كه دنیای شخصی هر فردی هایمال می شود و شرایط ادامهٔ تحول تاریخی هستیش نابود می گردد.

سوم: سوسیالیسم با لیبرالیسم مخالف است و میخواهد امور انسانی به جای آنکه در میدان رقابت و بازار آزاد تابع بازی و عمل و عکسالعمل نیروها باشد، و در برابر فقر و بدبختی بیاعتنائی نشان دهد از راه برنامهریزی نظم بیسابد. مطلقانگاشتن این خواسته بدین معنی است که به جای برنامهریزی در مورد هدفهای معینی که آثارش قابل پیشبینی است، برنامهریزی عمومی در مورد همه چیز خواسته میشود؛ و مخالفت به حق با لگام گسیختگی هوسها و خودخواهیها، بدل میشود به مخالفت با آزادی، که تحققش تنها با باز گذاشتن راه برای امکانها و ابتکارها صورتپذیر است.

وقتی که این مثالها را با هم می سنجیم، در نظر اول همیشه به سوسیالیسم حق می دهیم. ولی همین که خواسته های سوسیالیسم جنبهٔ مطلق می بابند و راه بر هر امکان دیگری بسته می شود آن خواسته ها به صورت مبهم و نامعین درمی آیند. از این رو به جای آنکه تسلیم مطلق انگاری شویم باید بکوشیم برای این پرسشها پاسخ درستی بیابیم: محدود ساختین فرد، و امر و اطاعت، تا چه حد باید پیش برود؟ – مالکیت فردی تا چه حد باید باید باشد و مالکیت جمعی تا چه حد؟ – برنامه ریزی تا چه حد ضروری و سودمند است، و تا چه حد می توان به جریان امور از راه آزادی ابتکار انسانی اعتماد کرد؟

خواستههای سوسیالیسم تــا آنجاکه معین و متکی بــه تفکر و تعقلند،

همیشه به مرزهای خاصی محدودند. ولی همین که مبهم و نامعین می گردند، و تحقق جهانی پر از نیکبختی مـوهوم ممکـن فرض مـیشود، خواستهها، مجرد و مطلق می گردند، و بـدیـنسان سوسیالیسم از صورت ایده (آرمان) به صورت ایدهئولوژی (مسلك) تحول می یابد. خواستن تحقق تمام و کمال، اگر نیك نگریسته شود، در عمل مانع تحقق می شود، و راه زور و اجبار، به بردگی می انجامد.

نظام درستی بسرای جهان وجسود نسدارد. عسدالت وظیفسهای است بی انتها، و اگر بخواهیم از راه برنامهریزی و با جبر و زور نظام پنسداری درستی برای جهان برقرار کنیم، هرگز راه به عدالت نمی یابیم. زیرا هرجا که آزادی از میان برود، عدالت ناممکن می شود.

از سوی دیگر، اگر هوا و هــوس افراد کامـلاً آزاد گــذاشته شود، بیعدالتی رواج مییابد و بدون عدالت، آزادی امکانپذیر نیست.

سوسیالیسم در اساس خود پاسدار اندیشهٔ آزادی و عدالت برای همه است و از مطلقانگاری دور است. هر کسی می تواند از راه بینش و تعقل با آن پیوند بیابد، و از این رو سوسیالیسم می تواند همهٔ مردمان را به هم پیوند دهد. ولی این قابلیت آن زمان از میان می رود که سوسیالیسم به ایمان تعصب آمیز بدل شود و از راه مطلقانگاری صورت جزمی بپذیرد و به زور توسل جوید.

سوسیالیسم، امروز راه حل مسألهٔ بزرگ آزادی همهٔ آدمیان را در آن می بیند که با ایجاد نظامی، این امکان فراهم آید که آدمیان در برابر آنچه ضروری است تسلیم شوند، ولی بنجوی که با ایس تسلیم شدن، آزادی خود را توسعه دهند و به مرتبهٔ بالاتری برکشند. نظام زندگی، مسألهٔ بزرگ عصر ماست که هنوز حل نشده است. سوسیالیسم سخنگوی همهٔ تمایلات و جهتهائی است که هدفشان رسیدن به آن نظام است، و به هر اندازه که بتواند بی توسل به زور، اتفاق نظر پدید آورد و گام بگام همراه تاریخ پیش برود، و از هول تحقق بخشیدن فوری به چاه نیفتد، بیم مقصود نزدیکتر خواهد شد. ولی اگر از راه بدر رود، و در چاه بیفتد، بیم مقصود نزدیکتر خواهد شد. ولی اگر از راه بدر رود، و در چاه بیفتد، بیم آن است که تاریخ بهایان برسد، مگر آنکه آدمی با همهٔ این احوال باز هم از ژرفای ماهیت خویش دوباره راههای دیگری بیابد.

ما نمی دانیم که آیا با تحقق یافتن سوسیالیسم آزادی سیاسی در جهان بیشتر خواهد شد یا از میان خواهد رفت. هر کسی که از گستاخی ناشی از پندار دانستن همه چیز رهائی یافته است، تنها همین قدر می داند که آزادی نه بخودی خود بچنگ می آید و نه اگر به حال خود رها شود، می ماند. آزادی چون همیشه در معرض خطر است، تنها در صورتی می ماند که همهٔ کسانی که خواستار آنند، چه در گفتار و چه در کردار، تمام هستیشان را وقف آن کنند. بی اعتنا شدن به آزادی، و اطمینان به داشتن آن، نخستین گام در راه از دست دادن آن است.

اندیشهٔ آزادی، جزئی از حقیقت انسان بسودن است. ولسی نیرو و گستاخی مخالفت با آزادی هم در ذات انسان نهفته است. گاه پیش میآید که عقل و فهم ما بسوحشت می افتد و در لحظه های تاریک، در امکان شکوفائی آزادی تسردید مسی کند. ولی همین که بیادمی آوریسم که انسان هستیم، ایمان به آزادی زنده می شود و سر بر می دارد.

ما به کسی که با چشم باز و فکر روشن خطر را می بیند ـ و از انسان آزاد انتظاری جز این نمی توان داشت ـ بیشتر اعتماد داریم تا به کسی که ناتوانی آدمــی را در بچنگ آوردن آزادی قطعـی می پندارد بــی آنکــه به تیرگی درون و تاریکی باورهای جزمی خود پی برده باشد.

۸. انگیزهٔ برنامهریزی عمومی و چیرگی برآن

روشن نبودن اینکه چه راهی باید پیش گرفت، در هنگام ضرورت سبب پیدائیی ایسن اعتقاد می شود که برنامه ریسزی عمدومی درمان همهٔ دردهاست. چنین می نماید که گوئی علمی بالاتر از همهٔ علوم می تواند آنچه را انسان می خواهد، به او بدهد؛ و گوئی این علم آماده است و در دسترس اوست (خرافهٔ علم). آرزوی رسیدن به این علم شفایخش، که به صورت یک رهبر و پیشوا متجلی است، یعنی ابرمسردی که انسان حق دارد کورکورانه به دنبالش بیفتد و از فسرمانش اطاعت کند و هسر کاری ازو ساخته است، سبب پیدائی امیدی واهیی شود، ناشی از تقصیر خود آن آدمیانی است که روشنی اندیشه و تعقل را از دست داده اند.

انبوهی از مردمسان برنامهریسزی عمسومی را یگسانه راه رهائسی از

دشواریها می پندارند. حتی در جمعی کثیر این پندار به صورت طرز فکر ثابتی درآمده است که از راه برنامه ریزی عمومی و مجبور ساختن مردمان به اجرای آن، هر گونه دشواری و بی نظمی از میان خواهدرفت و نیکبختی تأمین خواهدشد.

چنین می نماید که آدمی با این پندار چشم از واقعیت آنچه می گذرد برمی بندد و در محیط تنگ هدفهائی که برای او مفهومند، هر تکلیفی را که دولت به عهدهاش می نهد، ادا می کند. ولی پردهٔ این پندار ناچار روزی دریده خواهد شد و او خواهددید که در خدمت نیروهائی پنهانی وسایسل نابودی خود را فراهم آورده است، و آنچه به چشمش پیشرفت و کامیابی جلوه می کرد در واقع گامهائی برای ویرانیش بوده اند: می خواست از مار بگریزد و در کام اژدها افتاده است.

این خود واقعیت هراسانگیری است که اعتقداد کورکورانه به برنامه ریزی عمومی - که بسا بر پایهٔ ایده آلیسم (آرمانگرائی) استوار است - چگونه آدمی را گام بگام به سوی منجلاب فقر و بیچار گی و بردگی و بی قانونی، که میخواست از آن بگریزد، می کشاند و در آن فرومی برد. این بدیختی هنگامی روی می نماید که آدمی از مرزی می گذرد که در آن سوی آن، برنامه ریزی سودمند و محدود به موارد معین، به برنامه ریزی عمومی و نامحدود و ویرانگر بدل می شود.

هنگامی که آدمی به جای دنبال کردن هدفهای معین و محدود و رسیدنی، چنین می پندارد که همه چیئز را می داند و در یك نظر می تبواند ببیند، بر تخت خدائی می نشیند؛ هر گونه رابطهای را با عالم متعالی و ماورای تجربه گم می کند، از تجربهٔ مبدا و ژرفنای امور بی بهره می گردد و به پندار واهی ایجاد نظام درست برای همهٔ جهان و برای همیشه، دل خوش می سازد، امکان عروج را از دست می دهد و بردهٔ دستگاه و حشت و استبداد می شود، و آنچه بظاهر به عنوان ایده آلیسم (آرمانگرائی) هدف انسانی انگیزه اش بود، به و حشیگری و پایمال کردن آدمیان و برده ساختن همهٔ مردمان مبدل می شود و سرانجام همهٔ نیروهائی را که سبب پیشرفت آدمیان است نابود می کند و برای جبران هر شکستی به زور و خونریزی آدمیان است نابود می کند و برای جبران هر شکستی به زور و خونریزی

هیچ گونه برنامهریزی عمومی چارهٔ رفع دشواریها نیست. برای این منظور مبدأ و منشأ دیگری، که از آدمیی به عنوان آدمیی ممکن است بر آید، باید پدیدار شود. آنچه اینجا مهم است، روحیهای مبتنی بر ماوراءالطبیعه است که در اخلاق نمایان می شود، و بسته به این است که آیا برنامهها و سازمانها تحت رهبری چنین روحیهای هستند یا نه. وجدانی فراگیر باید مانع شود از اینکه میل به نوسازی آزاد کننده، آدمیان را به سوی بردگی بکشاند.

وقوف ما بر اینکه همه چیز را نمی توانیم دانست، ممکن است این پرسش را پیش آورد که آیا بهتر آن نیست که هیچ عملی نکنیم؟ پاسخ سطحی این پرسش چنین است: من باید عمل کنم تا زنده بمانم؛ هیچ کار نکردن، پنداری بیش نیست؛ عمل ما خود یکی از عوامل آینده است.

از این گذشته، می گویند: یا باید برنامه ریزی عمومی کرد، یا زندگی را به تصادف و اتفاق واگذاشت؛ یا باید در شناسائی و حیثیت آدمیانی که وسائل نیکبختی را فراهم می آورند شرکت جست و یا بسرکنار ماند و دست روی دست گذاشت.

دانستن همه چیز و برنامهریزی عمومی که بیر آن متکی است، در عمل پیامد عجیبی دارد: کسی که همه چیز را میداند لازم نیست بیندیشد و پژوهش کند. چنین کسی در برابر دشواریها خود را میفریبد: یا بیرای درستی عمل خود اطمینانی کاذب میتراشد، زیرا گمان میبرد علم به اینکه چه روی خواهد داد مایهٔ مصونیت اوست؛ و یا برای درماندگی خویش دلیلی میتراشد تا بتواند از کوشش و تبلاش و تحمل بیانتها در حوزهٔ امکانات، دست بردارد. ولی این هر دو راه به ناکامی میانجامد.

از سوی دیگر زندگی در حوزهٔ تنگ تصادف و اتفاق، معنی مشارکت در تاریخ را ـ که به موازات زمان پیش میرود و مقصدش ناپیداست ـ از میان میبرد.

آزادی از این هر دو خطر، تنها در فروتنی است: شناختن مرزهای دانستین و تبوانستن انسانسی، شرط حقیقت و پهاکسی اراده و خبواستن ماست.

ب. وحدت جهان

فن (تکنیك)، به وسایل نقل و انتقال و ارتباط آدمیان با یکدیگر، چنان سرعتی بخشیدهاست که پیشتر در تصور نمی گنجید، و بدینسان تمام کرهٔ زمین را به صورت واحدی در آوردهاست. تاریخ انسانیت یکانه، آغاز گردیدهاست و تمام انسانیت در سرنوشت واحدی مشترك شده. امروز آدمیان از همهٔ نقاط زمین یکدیگر را میتوانند ببینند.

چون امروز دسترسی به تمام کرهٔ زمین آسانتر از دسترسی چین به تمام شرق دور، یا دسترسی روم به حوزهٔ مدیترانه در روزگاران گذشته است، چنین مینماید که وحدت سیاسی همهٔ جهان دیر یا زود امکانپذیر خواهدشد. به احتمال قوی دولتهای ملی جای خود را به دولتهای قارهای خواهند داد و پس از آن یک امپراتوری جهانی یا نظامی جهانگیر همهٔ روی زمین را در بر خواهدگرفت. دو عامل جهان را به سوی چنین وحدتی سوق میدهند: از یک سو تمایل به قدرت و حکومت، که هدف کم و بیش آگاهانهاش تشکیل بزرگترین امپراتوری جهانی است؛ و از سوی دیگر تمایل به صلح و آرامش که زندگیی فارغ از تسرس در چارچوب نظامی جهانی میجوید.

بدینسان امروز عملاً تاریخ قارهها جای تاریخهای محلی را گرفته است و در حال حاضر در همهجا کوشش مییشود که حوژههای زندگی بزرگی که هر یك تقریباً قارهای از روی زمین را در بسر می گیرد، سازمان داده شود، و این حوزهها با یكدیگر ارتباط بیابند. قارهٔ امریكا، آسیای شرقی، کشور روسیه، منطقهٔ «اروپا ـ شرق نزدیـك ـ افریقا» نمی توانند بی ارتباط با هم و بی اعتنا به یكدیگر بمانند. این حوزهها نه تنها نحوهٔ زندگی یكدیگر را می بینند، بلكه در حال بده و بستان مادی و معنوی، و یا در تنش بستن مرزهای خود به روی یكدیگر ند.

مقدمه: شباهت تاریخی زمان ما به پایان دورهٔ محوری

در دورهٔ محوری خودآگاهی آدمی پدیدآمد. تصویرها و اندیشههای معنوی پیدا شدند و زمینهٔ طلوع دورانهای فارغ از اسطوره ـ یا لااقل

دورانهائی که دیگر تحت حکومت اسطورههای ابتدائسی نبودند فراههم آمد. در جهانسی که از حیث قدرت سیاسی به واحدهای کوچکسی تقسیم شدهبود، در کشاکش نبسرد معنوی آزاد، امکانهای لایتناهسی شکفتن آغاز کردهبودند و هر نیروئی نیروئی دیگر را بیدار میکرد و برمیانگیخت.

ولی آدمی برای نخستین بار در حال بالاترین عروجها به بیچارگی خود پی برد و دریافت که نه کامل است و نه به مرحلهٔ کمال می تواند رسید. هدف در این زمان رهائی درونی و معنوی بود.

تفکر متکسی بر عقبل پسدید آمد، و در نتیجهٔ آن بعث و تبدادل اندیشه ها آغاز شد، بدینسان که همر کسی اندیشهٔ خود را همچون توپی به سوی دیگری می انداخت، و در طی نسلها، رفته رفته آگاهی آدمی فر اختر و ژرفتر گردید. در برابر هر نظریه، نظریه ای مخالف وجود داشت. روی هم رفته همهٔ مسائل در انتظار پاسخ ماند و آدمیان آگاه شدند بسر اینکه هنوز قرارگاه ثابتی وجود ندارد. بی آرامی وحشت انگیزی بسر آدمی چیره شد و چنین می نمود که جهان روز بروز آشفته تر می گردد.

سرانجام سقوط روی داد. تقریباً از ه ه ۲ سال پیش از میلاد واحدهای بزرگ سیاسی و معنوی و سازمانهای جزمی بر آدمیان حکومت می کردند. دورهٔ محوری، با پیدائی دولتهای بزرگ ـ که با توسل به زور بسه وحدت سیاسی تحقق می بخشیدند ـ بهایان رسید (دولت واحد «تسین شی هوانگ تی» در چین، سلسلهٔ «ماوریا» در هند، امپراتوری روم). تحول دولتهای کوچك و پراکنده به دولتهای جهانگیر، در سه منطقهای که در آن زمان تقریباً یکدیگر را نمی شناختند، در زمان واحد و به موازات هم روی داد. دگرگونیی که در همه جا پیش آمد شگفتانگیز است، چنین مسینماید که نبرد آزاد معنوی پایان گرفته است. نتیجهٔ این وضع، از دست رفتن آگاهی نبرد آزاد معنوی پایان گرفته است. نتیجهٔ این وضع، از دست رفتن آگاهی است. تنها به اندکی از امکانهای فکری و معنوی از دورهٔ سپری شدهٔ به دولتهای تازه سازمان و شکوه و جسلال بدهند. اندیشهٔ توسعه طلی و معنویت سلطه جوئی با شکلهای متکی بسر منده بتحقق مسی یابد. دوران در از دولتهای بزرگ آغاز می شود؛ با فرهنگ یکنواخت توده پسند، و معنویت با بند ولی بی بهره از آزادی آریستو کراسیهای محافظه کار. گوئی جهان در باند ولی بی بهره از آزادی آریستو کراسیهای محافظه کار. گوئی جهان در باند ولی بی بهره از آزادی آریستو کراسیهای محافظه کار. گوئی جهان در

خوابی فرومـــیرود که قسرنها طــول خواهــدکشید در حــالـــی که حکومت مطلقهٔ دستگاههای بزرگ بر همه جا سایه افکندهاست.

دولتهای بنزرگ، جهانگیرند و قسمت اعظم اقوامسی که در حیطهٔ حکومت آنها هستند زیر سلطهٔ بیگانه قراردارند بر خلاف دولتشهرهای یونانی و قبایل و اقوام محدود دیگری که حکومتشان از خبودشان است. خصوصیت اینها اشتراك فعالانه در اندیشه و تصمیم و عمل سیاسی است در شکل دمو کراسی اشرافی بدان سان که در آتین و روم به صورتهای گوناگون نمایسان شده است. ولی ایسن اشتراك در تصمیمهای سیاسی با تحول شکل حکومت به دمو کراسی ظاهری دولتهای برزگ (بدان شکل که در آتن پس از مرگ پریکلس و در روم با رواج روش سزاری پدیدآمدند) متروك مي شود. آنجا كه مشاركت در تصميمها و اعمال سياسي از ميان میرود و اطاعت محض و رعیتگری جای آن را مــی گیرد، در آگاهــی هر فردی _ و لااقل در آگاهسی بیشتر افسراد تحت سلطهٔ دولت _ هسر نسوع حکومت، صورت سلطهٔ بیگانه را به خود میگیرد. بدیکن سان دگـرگونی ژرفی در درون آدمیان روی می دهد. ناتوانسی سیاسی، آگاهسی و زندگی مردمان را دگرگون می سازد. زور و فشار استبداد، که ظاهر آ همیشه با دولت بزرگ توأم است، فبرد را بسی پناه و منسزوی می کند، و همه را بسه سطحی پائین تنزل می دهد و همسطح میسازد: در جائی که اشتراك در مسؤولیت بــه معنــی راستین و فعالیّت آزاد بــرای همهٔ افــراد امکانپذیر نیست، در آنجا همه اسیر و بردهاند. برای اینکه بر این بردگی برده کشیده شود از اصطلاحات دورهٔ پیشین و سازمانهای صوری که به تقلید از سازمانهای دورهٔ گذشته به میان آوردهمی شود، بساری مسی جویند: پس از آنکه آزادی یونانیان به دست حکومتهای سلطهجو بکلی نابودشد، آن قدر دربــارهٔ آزادی سخــن گفتند و حکــومتهای فاتـــــ، آن قدر آزادی را بــا سخن تضمین کردند که تا آن زمان سابقه نداشت. ولی از آنچه در درون مردمانی می گذشت که در دولتشهر یونانی بسا هم و در حسال همکاری، و نبرد دائم چه در بیرون و چه در درون به منظور نگاهداشتن و بهتر ساختن نظام زندگیشان، بسر میبردند، دیگر اثری نماندهبود. جای آن را چیزی گرفته بود که هیچ شباهتی با آن نداشت: گروهی ناتوان در کشوری

خدائی در زیر سایسهٔ ایمان بسه روز محشر و رهائسی (مسیحیان). در سوی دیگر در حکمرانان (رومیان) آگاهسی فراگیری به رهبری مسؤولانهٔ دولت به سود همهٔ مردمان جهان پدیدآمده بود که نتیجه اش شکوفائی هنر ادارهٔ کشور و برقراری حکومت مقتدر جهانگیر بود.

شاید توجه به شباهت وقایع امروزی با آنچه در آن زمان روی داد، بتواند تا اندازهای وضع آیندهٔ ما را روشن کند، هرچند این آینده بیگمان صورتی دیگر خواهدداشت. این شباهت در عین حال هشداری است برای همهٔ کسانی که خواهان آزادی انسانیتند.

وحدت جهان به چه صورتی نمایان خواهدشد؟ اگر پایان تحول کنونی، که چندان دور نیست، پیدائی دولتی است که همهٔ روی زمین را فرا خواهدگرفت، ممکن است این دولت یا از این راه پدید آید که امپراتوری واحدی بر همهٔ جهان مسلط گردد و تمام روی زمین را تحت حکومت واحد درآورد (شاید به شکل حکومتی مرکزی با شناسائی خود مختاری صوری کشورهای متعدد)؛ و یا بدینسان که از طریق موافقت و قرارداد، فرد فرد کشورها به میل خود از سیادت و حاکمیت و استقلال خود به سود انسانیت چشم بپوشند و دولتی پدیدآورند که حکومتش بر نظام حق و قانون استوار باشد.

انگیزه ای که جهان را به سوی این وحدت سوق می دهد، در یك سو اشتیاق به قدرت و سلطه جوئی است که هیچگاه حد و مرزی نمی شناسد و بسر آن است که همه چیسز را زیسر سلطهٔ خسود درآورد؛ در سوی دیگر دشواریها و گرفتاریهائی است که همهٔ جهان را فراگرفته است و قدرتهای بزرگ را _ که هیچ یك از بیم خطر هراس انگیزی که امروز جنگ به دنبال خود می تواند آورد جرأت نمی کنند اختلافات خسود را با یکدیگر از راه مخاصمت حل کنند _ ناچار می سازد که با هم بتوانق بسرسند؛ و بالاتسر از مههٔ اینها اندیشهٔ همدلی و همیاری همهٔ آدمیان است.

چنین مینماید که همهٔ رویدادهای کنونسی کشمکشهای مقدماتیی است برای آماده ساختین زمینهٔ نبسرد اصلسی به منظور رسیدن به نظامسی جهانگیر؛ و سیاست جهانی امروزی در جست و جوی بهانهای است برای برداشتن گام نهائی، خواه از راه جنگ و خواه از طریسق آشتی. تا رسیدن

آن روز همهٔ اوضاع و همهٔ نسبتهای نیروها با یکدیگر، موقت است. چنین می نماید که زمان حال گذرگاهی است به سوی نظام نهائی جهانی، هر چند ممکن است مدتی وضعی کاملا مغایسر آن نظام روی دهد: مثلا قطسع کامل ارتباط بیشتر مردمان روی زمین توسط رژیمهای توتالیتر. اکنون می خواهیم انگیزههائی را که زمان حال را به سوی آن آینده سوق مسیدهد از نزدیك بنگریم.

١٠ امپر اتوري جهاني يا نظام جهاني

پرسش اصلی این است که وحدت جهان از کدام راه تحقق خسواهد یسافت. ممکن است ایسن راه راه زور بساشد، همچنان که به گفتهٔ بیسمارك وحدت آلمان تنها به وسیلهٔ «خون و آتش» امکانپذیر بود. یسا شاید تفاهم متقابل تا جائی پیش برودکه از راه معامله و مذاکره و تبادل نظر مردمان، نظامی پدیدآید بسدان سان که در قرن هیجدهم دولتهای امریکای شمالسی با چشمپوشی از حاکمیت خود به نفع حاکمیت یسك پارچهٔ همگان، دولتسی یگانه پدیدآوردند.

شکل نظام، در صورت نخستین آرامش تحمیل شده به واسطهٔ استبداد خواهدبود، و در صورت دوم آشتی اجتماعی همهٔ آدمیان، که در بیآرامی ناشی از دموکراسی و آزادی، دائم در حال تحول خواهدبود. به عبارت ساده تر یا راه به تشکیل امپراتوری جهانی خواهد انجامید یا به نظامی جهانی.

امپراتوری جهانی: امپراتوری جهانی برقراری صلح جهانی است از راه پدیدآمدن نیروئی یگانه که از یك نقطهٔ کرهٔ زمین بر همه فسرمان می راند. این امپراتسوری، خسود را تنها به یساری زور نگاه مسی دارد؛ از راه برنامه ریزی عمومی و ایجاد ترس و وحشت، به توده ها ـ که همه همسان گردیده اند ـ شکل می دهد؛ جهان بینی و احسدی را بصور تسی ساده، از راه تبلیغات بسه همه تزریسی می کند؛ و به یساری سانسور و جهت دادن بسه فعسالیتهای معنسوی از راه تبلیغ، همه را مجبور مسی سازد که خسود را با برنامه ای که دولت بسرایشان ریخته است ـ و هر زمان می تواند دگر گونش سازد _ تطبیق دهند.

نظام جهانی: این نظام، وحدتی است بسیزور، به استثنای چنان زوری که در نتیجهٔ مذاکره و تبادل نظر، از راه تصمیم مشترك به کار بردنش تجویز شود. قوانین و مقرراتی را که با تصمیم عمومیی پدیدمی آید تنها از راههای پیشبینی شدهٔ قانونی و به واسطهٔ تصمیمهای تازه می توان دگر گون ساخت. در چنین نظامی مردمان همه با هم بدین روش و به تصمیمهائی که توسط اکثریت گرفته می شود تسلیم شده و حقوق مشترك همه را که شامل حمایت از حقوق اقلیت هم هست و در حال حرکت و اصلاح دائم خود، یگانه نظام انسانیت است تضمین کرده اند.

به بیان کوتاه: در یك سو بردگی همه است و در سوی دیگر نظمیافتن همه با چشمپوشی هر فردی از حاکمیت مطلق خویش. از این رو برقراری نظام جهانی مشروط بسر ایسن است که نیسرومندان از آزادی مطلق خسود چشم بپوشند تا آزادی همه تأمین شود.

هر جا حاکمیتی غیر از حاکمیت نظام همهٔ مردمان باقسی بماند، در آنجا سرچشمهٔ زور و بردگی گرفته نمی شود. زیرا چنان حاکمیتی تنها از راه زور خودنمائی می تواند کرد. ولسی سازمان زور، و کشور گشائسی و تشکیل دولت از راه کشور گشائی، همواره به دیکتاتوری می انجامد، حتی آنجا که دولت کشور گشا دولتی با روش حکومت دمو کراسی باشد: در روم، هنگام تحول جمهسوری به روش حکسومت سزاری چنین شد، و انقلاب فرانسه به دیکتاتوری ناپلئون انجامید. دمو کراسی همینکه گامی به سوی کشور گشائی بردارد ماهیت خود را نابود می کند. دمو کراسی که با خود خویش ساز گار باشد خواهان اتحاد همه بر پایهٔ حقوق برابر است. ادعای حاکمیت مطلق و کامل، ناشی از نیروی خودنمائی بی ارتباط با دیگران است. نتایج این گونه ادعاها در دورهٔ استبداد تاریخ اروپا، هنگامسی که مفهوم حاکمیت معین و مشخص گردید، چه در شیوهٔ بیان و چهه در نحوهٔ معلی آشکار شده است.

برقراری حق «وتو» در تصمیمهای مشترك ابرقدرتها، حاكمی از این است كه ادعای حاكمیت مطلق به جای خود باقی است. جائمی كه آدمیان برای دستیافتن به صلح، كه همه بسیقید و شرط خـواستار آنند، گرد می آیند، تنها باید این قرارداد حكومت كند كه همه در برابر تصمیم اكثریت تسلیم شوند. برای دگرگون ساختن این تصمیم تنها یك راه هست و آن چنین است كه آنكه خواهان دگرگونی است باید بكوشد دیگران را با عقیدهٔ خود همداستان سازد تا با تصمیمی تازه تصمیم پیشین را لغو كنند، نه از راه «وتو» یا توسل به زور.

منبع انگیزهٔ چشم پـوشی از حاکمیت و «وتـو»، انسانیت است که خواستار صلح و صفاست؛ پیش بینی خردمندانده ای است که مـی بیند اگر با دیگران یگانه نشود نیروی خودش از میان خواهدرفت؛ تـوجه بـدین نکته است که در جنگ حتی حریف پیروزمند نیز زیان فراوان مـی بیند و از این رو هیچ بلائی نکبت بارتر از جنگ نیست؛ اشتیاق به همکاری در عین نبرد معنوی، و به پدیدآوردن نظامی است برای جهان، و بالاخـره اشتیاق به زندگی در میان آدمیان آزاد و با ارزش است و بیزاری از فرمانروائـی بر شکست خوردگان و بردگان.

با برقراری نظام جهانسی و از میان رفتن حاکمیت مطلق، مفهوم دولت نیز جای خود را به مفهوم انسانیت می دهد. نتیجهٔ چنین نظامی آن نیست که دولتی جهانی پیدا شود (زیرا چنین دولتی جز امپراتوری جهانی نمی تواند بود) بلکه ایس است که اتحادیدای از دولتها پدیدآید که در حدی که از راه قانون معین می شود خود مختاری خویش را نگاه دارند و در حال بحث و مذاکرهٔ دائم، اتحاد خود را روز بروز استوارتر سازند.

نظام جهانی، باید ادامه و تعمیم آزادی سیاسی داخلی باشد، و این تنها در صورتی امکانپذیر است که نظام سیاسی بسه امور زندگی محدود شود. مراد از امور زندگی، تحول و شکلیافتن و تحقق تمام انسان بودن نیست، بلکه تنها اموری است که همهٔ آدمیان بسر حسب طبیعت در آنها شریکند یا شریک می توانند باشند، و از ایسن رو، صرف نظر از اختلاف جهان بینیها و ادیان، همهٔ آدمیان را با هم مربوط می سازد.

«حقوق طبیعی» از روزگاران باستان کوشیده است که ایس امور عمومی و پیوند دهندهٔ همهٔ آدمیان را مشخص سازد، و بدیسنسان پایهٔ حقوق بشر گردیده است؛ و در آن نظام جهانی باید مسرجعی پدید آورد که بتواند از راه محاکمات حقوقی، تحت حاکمیت انسانیت، هر فسردی را در برابر زورگوئی دولت حمایت کند.

اصولی هستند (مانند اصل صلح ابدی کانت) که بدرای آدمی به عنوان آدمی، یك جانبه اند. مفهومهای استقلال، بدرابدی، و حاکمیت دولت، باید معنی نسبی خود را نگاه دارند و معنی مطلق را از دست بدهند. مفهوم دولت به معنی دولت حاکم بر همهٔ شؤون زندگی مردمان، و مفهوم جنگ به معنی جنگ فراگیرندهٔ همهٔ شؤون زندگی مردمان، با حقوق طبیعی مغایر و متناقضند زیرا سبب می شوند که وسایل و شرایط انسان شدن از صورت وسیله خارج شوند و هدف نهائی تلقی گردند، یا به علت مطلق انگاری وسایل، همه چیز معنی خود را از دست بدهد و حقوق آدمیان پایمال گردد.

حقوق طبیعی تنها به نظام زندگسی توجه دارد، و هدف نهائیش همیشه هدفی نسبی است؛ ولی انگیزهاش از هدف نهائسی مطلقی سرچشمه می گیرد که عبارت از پیدائی امکان انسان شدن راستین است.

تصویـر دوران وحــدت جهان را از پیش نمــیتــوان مجسم ساخت. ولی شاید بتوان امکانها و مرزهای آنچه را روی خواهدداد تشریح کرد:

۱. هـر واقعهٔ ای کـه روی دهد از درون خـواهـدبود زیرا نیروئی بیگانه یا قومی وحشی ـ بـدان گونه کـه به دولتهای بزرگ روزگاران گذشته می تاخت ـ در بیرون وجود نخواهدداشت. دولت واحد جهانی نه مـوانع مرزی ـ مـانند مـوانع مرزی کـه دولـت روم برای پیشگیری از هجوم ژرمنها ساخته بود ـ خواهد داشت و نه نیازی بـه دیوار چین خواهد بود. وحدت جهان، یگانه و یکپارچه خـواهدبود و همه جـا را فراخواهد گرفت و از این رو به آسانی قابل مقایسه با امپراتوریهای گذشته نخواهد به د.

چون تهدیدی از بیرون وجود نخواهدداشت سیاست خارجی هم بی موضوع خواهد شد و لازم نخواهد شد که نظام کشور بر ضرورت دفاع در برابر حملهٔ بیگانگان استوار باشد؛ و اصل تقدم سیاست خارجی بر سیاست داخلی، معنی خود را از دست خواهدداد، همچنان که در گذشته نیز هر جا که امکان حمله از خارج کم شده از اهمیت آن اصل کاسته شده است: مثلاً در انگلستان، یا زمان کوتاهی در روم و چین.

تمام حاصل تولید، صرف زندگیی مردمان خیواهدشد به جای آنکه

برای جنگ و ویرانی بکاررود.

ارتباط ضروری سازمان لشکری (بدرای کشورگشائی یا دفاع در برابر دشمن بیگانه) با برنامهریزی عمومی و زور و فقدان آزادی، از هم خواهد گسست. ولی در امپراتوری جهانی، که دولت رعب و وحشت است، آن ارتباط ممکن است باقیهماند.

در صورت انحطاط زندگی انسانی و وجـود آنــارشی پنهان، امکان آن نخواهدبود که مردمان و سازمانها ــ آن چنانکه تا کنون بــودهاست ــ زیر فشار تهدید بیگانه به خود آیند.

۷. نظام آیندهٔ جهان نمی تواند، همچون نظامی تمام و کامل، یکباره پدیدار شود، بلکه به صورت مراحل متعدد آزادی انسانی بتدریج و گام بگام پیش خواهدرفت. تنظیم اموری که به همهٔ آدمیان مسربوط است و همه را بهم پیوند میدهد و برقراری صلح دائم بسته به آنهاست، ممکن است با چندگام انجام پذیر شود، ولی به هرحال در همین مرحله باید حاکمیت خاص همه از میان برداشته شود تا حاکمیتی یگانه که همه را در بسر می گیرد مستقر گردد. این حاکمیت ممکن است به نخستین امور مربوط به اعمال قدرت مانند ارتش و پلیس و قانونگذاری محدود شود و همهٔ آدمیان باید از راه همکاری و مشارکت در انتخابات در این حاکمیت شریك باشند.

ولی نظام زندگی انسانی غنیتر از آن است که در چارچوب قانون بگنجد. اینکه این نظام در آن صلح عمومیی چگونه خواهدشد، باید از مطالعهٔ نظامهای متعددی که در طول تاریخ پدید آمدهاند، و با توأم شدن آنها با شرایط زندگی فنی به اشکال گوناگون، آشکار شود.

نظامهای محدود، در راه رسیدن بـه آن نظام عمومــی، آغازهائــی خواهندبود برای پیدائی روح و فرهنگ انسانی مبتنی بر اخلاق.

ولی شرط رسیدن بدین مقصود این است که برنامه ریسزی عمومی به میان نیاید و برنامه ها، محدود به قوانین و قرار دادهائی باشد که در مورد همهٔ افراد صادق می تـوانند بـود، و بقیهٔ امـور به رقـابت آزاد و مبارزهٔ معنوی مردمان در حال ارتباط و بده و بستان آزاد و اگذار شود.

۳. تحولسی را که در امپراتسوری جهانسی در روح و درون آدمیان روی خواهد نمود میتوان با به یاد آوردن آثار و نتایج امپراتوری روم و

چین از پیش حدس زد: به احتمال بسیار آدمیان به سطحی چنان پائین، که هیچگاه سابقه نداشته است، انحطاط خیواهندیافت و جهان همچون لانهٔ مورچهای خواهدشد پر از جنبش دائیم و بیهوده. درونها خشك و متحجر خواهدشد و حکومتی با سلسلهٔ مراتب بیروح و بیمعنی همه را در یك حال نگاه خواهد داشت. ولی این خطرها در مورد آدمی نمی تیواند جنبهٔ قطعیی و مطلق داشته باشد: در درون امپراتوری واحید جهانی جنبشهائیی تازه روی خواهدنمود و امکانهای جداشدن از جریان عمومی، و انقلاب، پدید خواهد آمد که سرانجام به انفجار امپراتوری و انقسام آن به بخشهای تازه خواهد انجامید و این بخشها با یکدیگر به مبارزه بر خواهند خاست.

ع. آیا نظامی جهانی به شکل سیاسی، و با اخلاقی که همهٔ آدمیان را بهم پیوند دهد، اصلاً امکانپذیر است؟ پاسخ این سؤال را تنها آیندهای مسی تسواند داد که در جریان آن نظامهای بزرگ مدتی در حال صلح و آفرینش دوام یابند. از پیش سخنی در این باره نمی توان گفت. انتظار اینکه حقیقت قدیم و ابدی در واقعیت نظام تازهٔ جهانی نقشی بازی کند، دربارهٔ محتوای آن نظام اطلاعی به ما نمی دهد. آنچه در آینده به عنوان اخلاق مشترك حافظ انسانیت خواهد بود از راه زنده کردن واقعیات گذشته پدید نمی آید، بلکه از راه برافروختن دوبارهٔ محتوای آنها به اشكال پیش بینی نشدنی حاصل می شود.

در پاسخ این سؤال که آیا نظامی جهانی بسر پایهٔ مذاکره و تبادل نظر آدمیان ـ که هم شرط و هم نتیجهٔ آزادی است ـ امکانپذیر است یا نه، می گویند: چنین نظامی تبا کنیون نبودهاست. ولبی این امر دلیل کافی بسر عدم امکان آن نیست؛ همچنان که آزادی سیاسی در نظام دموکراسی و چیر گی بر زور از راه برقرارساختن حق و قانون نیز، هر چند سخت بندرت و آن هم به شکل ناقص، در پارهای موارد استثنائی پیدا شدهاست. ایس آزادی و چیر گی بر زور که در کشورهای انگشتشماری برقرار گردیده و از این رو در امکان برقراری آن تردید نمانه در تمام دنیای بستری برقرار شود؟ ولبی برقسراری چنین وضعی، گرچه در عالم اندیشه به آسانی می توان مجسمش کرد، در دنیای واقعیت به اندازهای دشوار است که بسیاری از مردمان از پذیرفتن امکان آن سر باز می زنند.

به هر حال تصمیم و رفتار نیروهای سیاسی موجود، در تحقق وحدت جهابی نقش اساسی دارد.

نیروهای سیاسی

۱. تحقیق نظام واحد جهانسی بسته به تصمیم و رفتهار دولتهای مستقلی است که نیروهای خود را سازمان بخشیدهاند تها در صورت بسروز اختلاف از لحاظ وسایل جنگ آماده باشند. سرنوشت انسانیت بسته به این است که این دولتها اختلافات خود را با یکدیگر از راه میذاکره و معامله حل کنند، یا از طریق جنگ.

تصویر وضع حقیقی دولتها در واقع تصویر وضع سیاسی جهان است. دو ابرقدرت وجود دارد: امریکا و روسیه؛ در جنب آنها ملتهای متحد اروپائی؛ سپس دولتهای بیطرف؛ و سرانجام در پائینترین مرتبهٔ قدرت، دولتهای مغلوب۱. دولتهای اخیر در کمال ناتوانی بسرمی برند و در برابر آنها، دو دولت نخستین از کمال توانائی برخوردارند. در میان آن دو گروه، دولتهای مستقل را می بینیم که در عین استقلال، کم و بیش از لحاظ قدرت سیاسی وابستهاند و بسا پیش می آید که با یک اشاره از طرف ابرقدرتها، ناچارند تصمیمهائی بگیرند.

به طور کلی دوران دولتهای ملی سپری شدهاست: ابرقدرتهای امروزی ملل و اقوام مختلفی را در بر گرفتهاند؛ و ملت، به معنی اقوام ملل اروپائی، کوچکتر از آن است که به عنوان یك ملت به صورت دولت بزرگ و جهانگیری درآید.

مسألهٔ امروزی این است که ملتها چگونه با هم متحد مسیشوند تسا بتوانند دولتی جهانگیر پدید آورند: آیسا یکسی از آن میان، ملسل دیگر را زیر سلطهٔ خسود در خواهدآورد؛ یسا مللسی که از حیث حقوق برابر باهمند جامعهای پدید میآورند، و از استقلال و حاکمیت خود به سود آن جامعه چشم می پوشند؟ این جامعهٔ تازه، که حساصل یگانگسی ملل مختلف است،

۱. یادآوری می کنیم که این کتاب در حدود ۱۹۴۶ میلادی نسوشته شده است و مراد از دولتهای مغلوب، آلمان، ایتالیا، ژاپن و متحدان آنهاست که در جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹ تا ۱۹۴۶) مغلوب شدند...م.

می تواند باز خود را «ملت» بنامد، البته نبه به معنسی سیاسی، یعنی جامعه ای که در آن مردمانی از اقوام گوناگون با هم بسرمی برند. معنی آگاهی ملی، از صورت معنی قومی به صورت معنی سیاسی تحولیافته، و به جای منشأ طبیعی، بر اصل معنوی و فرهنگی استوار گردیده است. با این همه به سبب ادامهٔ خرافات دیرین، امروز هم، حتمی بصورتمی شدید تر، سخن از ملیت به میان می آید در حالی که ملیت در رویدادهائی که از حیث سیاسی اثر قاطعی دارند هیچ عامل مؤثری نیست.

امروز در جنب دولتهای بزرگ که به سبب شکوفائی فن (تکنیك) در ذروهٔ قدرت جای دارند، قدرتهای آینده قرار گرفته اند: خصوصاً چین که به جهت مواد اولیه و تودههای انسانی و استعداد و سنت و وضع جغرافیائی شاید در آیندهای نه چندان دور یکی از کلیدهای اصلی سیاست جهان شود, همچنین است هندوستان که تقریباً قارهٔ خاصی رافراگرفته است، و با سنت فرهنگی خاص و یگانه، و اقوام گوناگرونش، امکان تحولیافتن و در آمدن به صورت قدرتی جهانی دارد، هرچند این تحول با وجود همهٔ جنبشهائی که در درون آن روی می دهد هنوز در خواب است.

با توجه به تمام تاریخ جهان، باید گفت دو دولت نیرومند امروزی، یعنی امریکا و روسیه، از لحاظ تاریخی سازمانهای تازه و جوانی هستند. راست است که هر دو بر فرهنگی که حاصل هزاران سال تحول است دست یافته اند، ولی در مقام مقایسه با دیگران، شاخه هائی هستند که از پیوند روئیده اند. مسیحیت به روسیه راه یافته است و اروپا از لحاظ فرهنگی در امریکا حاضر و مرئی است. با این همه، ویژگی امریکا و روسیه در مقام سنجش با فرهنگهای دیرین و آفریننده، بیریشگی است، و در نتیجه: آزادی از قید سنت. توجه به حال آنها برای ما بسیار آموزنده است و در عین حال و حشت انگیز. ارثیهٔ سنتی ما اروپائیان تنها برای خود ما ارجمند است همچنان که سنت چینی و هندی برای چینیان و هندیان. این می سنت در هر وضع و حالی به صاحبانش احساس ریشه داری و خودبودگی می در مقابل، بسیار شگفت انگیز است که چگونه نیرومند ترین مال امروزی جهان گاه گاه از احساس خفت رنج می برند و با رفتارهای کودکانه و ادعاهای خشم آلود بر آن پرده می کشند.

پی بردن به این راز که بازی نیروهای سیاسی چگونه صورت می گیرد، و امکانهای قدرت در عرصهٔ شطرنج دولتها چگونه جابجا می شود، و در عینحال چگونه پارهای از اصول کلی تقسیم قدرت به جای خود می ماند، بسیار جالب توجه است زیرا تحقق اندیشه های مربوط به نظام سیاسی و فرهنگی به هر حال بسته به نیروهائی است که در این بازیها پدید می آیند.

جریانهای روزمره در نظر اول چنین مینمایند که گوئی تصادفی هستند. هر عملی در خلاف جهت راهی که به وحدت جهانی میانجامد، بدبختی ببار میآورد، میانند اتکا بر ملیت که گاه جنبهٔ مطلق میابد، یا شگردهائی که برای دست یافتن به نفعی خاص بکار زدهمی شود، یا کوشش در ایجاد رقابت میان ابرقدرتها به امید فایده بردن.

۲. بازیهای قدرتهای بزرگ در زندگی میلیاردها آدمیانی که روی زمین زندگی میکنند، اثر میبخشد. ولی رهبری و تصمیم به دست اقوام و ملتهائی است که جـزء بسیـار کـوچکـی از ساکنـان کـرۀ زمینند: اکشریت بزرگ ساکت است و حالت «پذیرا» دارد.

نخستین تقسیم بندی جهان از آغاز تاریخ همیشه وجود داشته و بسه یك حال مانده است. تنها یكبار از قرن شانزدهم به بعد ایس تقسیم بندی در مورد مناطق بزرگی كه یا نسبتاً خالی بودند و یا مسكن اقوام طبیعی ناتوان و غیرمقاومی بودند، دگرگون شده است. نژاد سفید بسه مناطق امریكا، استرالیا و آسیای شمالی تا اقیانوس آرام دست یافته و كرهٔ زمین به نحو تازهای تقسیم بندی شده است. اگر قرار است كه از پیدائسی امپراتوری جهانی از راه سلطه یابی و زور جلوگیری شود، تشكیل اتحادیهٔ جهانی آینده ناچار باید در زمینهٔ این تقسیم بندی تازهٔ كرهٔ زمین صورت گیرد. راه سلطه جوئی و زور به احتمال قوی با نابودی اقوام و تبعید و جابجائی گروههای برزگ و از میان رفتن كامل بعضی از نسژادها، و در خایجائی گروههای برزگ و از میان رفتن كامل بعضی از نسژادها، و در خایجه با نابودی انسانیت توام خواهدبود.

تودههای بزرگ چینی و هندی که تاکنون مقاومت کردهاند، و اقوام و ملتهای شرق نزدیك، همیشه زیر سلطه و نفوذ اروپائیان نخواهند ماند. ولی مشکل بزرگ اینجاست که همهٔ این اقسوام و تبودهها نخست باید از لحاظ سیاسی بالغ شوند، تا بتوانند از حالت زورگوئی و زورشنوی و ستمگری و ستمکشی به مرحلهٔ پایه گذاری همزیستی مبتنی بر موافقت و قرارداد، قدم گذارند، و شکل زندگی خود را بر اساس آزادی سیاسی بنا نهند. وجود این نیروهای بالقوهٔ عظیم که هنوز در حال سکوت و انفعال بسرمی برند این پرسش را پیش می آورد که آیا ملل واقف بر آزادی سیاسی که عدهٔ افرادشان از چند صد میلیون بیشتر نیست، خواهند توانست میلیاردها مردمان را با خود همداستان سازند و همه با هم جامعهای آزاد، استوار بر قانون پدید آورند؟

س. نظام سیاسی از چند منبع تاریخی انگشتشمار، و از اقلیت بسیار کوچك و ناچیزی از مردمان، مایه می گیرد. انگیدزههای این نظام همان انگیزههائی است که سبب پیدائی نظام جامعههای سیاسی شدهاست. چون آزادی سیاسی تنها در چند نقطهٔ اندك کرهٔ زمین، و طی جریانهای تاریخی خاص، بچنگ آمدهاست و همین نقطهها آموزشگاههای آزادی سیاسی بودهاند، جهان باید برای رسیدن به نظامی واحد، در سطحی بزرگ همان راه را بهیماید که در آن نقطهها در سطحی بسیار کوچکتر پیموده شدهاست.

تحول و شکفتگی آزادی سیاسی، که جنبهٔ نمونه دارد، و بسرای همه لااقل راهنمائی تواند بود، هفتصد سال پیش در انگلستان آغساز شد؛ و بسر همین زمینهٔ فرهنگی و سیاسی بار دیگر در امریکا پدیدار گردید. سویس با تشکیل اتحادیهٔ خود، آزادی را در منطقهٔ کوچکی تحقق بخشید و شایسد سرمشقی برای وحدت اروپا و وحدت همهٔ جهان تواندبود.

امروز در میان ملل مغلوب، از آزادی سیاسی اثری نماندهاست. نابودی آزادی در این کشورها هنگامی روی داد که دستگاه تسرور و وحشت با ادعای حفظ و حمایت آنها، قد برافراشت.

شرط برقراری نظام جهانی این است که آزادی سیساسی در بیشتسر کشورهای جهان چیزی بدیهی شمرده شود. این وضع شباهتی به جبریان پیدائی دولتهای بزرگ در پایسان دورهٔ محسوری ندارد. اندیشهٔ آزادی سیاسی و وظیفهٔ تحصیل ایسن آزادی در آن زمان در آگاهی آدمیسان راه نیافته بود و نیروهائی که به حکومت رسیدند امکانی برای وجود دولتهای آزاد نگذاشتند.

امروز نظام جهانی، اگر بتواند پدید آید، با تشکیل اتحادیهای از عدهای از دولتهای آزاد آغاز خواهد شد و در صورتی به نتیجه خواهد رسید که بتواند دولتهای دیگر را چنان به خود جلب کند که اینها از روی اعتقاد و اطمینان به آن نظام بهیوندند: به نظامی که آزادی و ثروت و آفرینش معنوی و امکان انسان بودن ببارمی آورد.

ع. از لحاظ اهمیت ارتباط و حمل و نقل برای وحدت جهان، احساس آدمی نسبت به کرهٔ زمین و قدرت ادارهٔ آن، یکی از عوامل اساسی برقراری این وحدت است.

انگلستان قرنها به اقیانوسها حکومت می کرد و تمام جهان را از دریا همچون ساحلهای کشور خود می دید. امروز ارتباط هوائی به مرحلهای رسیدهاست که هرچند از لحاظ کمیت حمل و نقل کالا و انسان به پایهٔ کشتی نمی رسد ولی از حیث کیفی چنان وسعتی یافتهاست که برای کسی که با چشم سیاست به دنیا می نگرد تمام جهان به صورت واحد یگانهای نمایان است.

نیروی هوائی و دریائی بسرای وحدت جهان مهمتر از نیسروی زمینی است، هرچند در جنگ عمل نهائی سرانجام در منطقهای از روی زمیس انجام میپذیرد. حضور پلیس جهانی مبتنی بر قانون در همه جای جهان با سرعت لازم، تنها از راه هوائی امکان دارد.

٣. خطرها لى كه در راه وحدت جها نى نهفته است.

بر سر راه برقراری نظامی جهانی و شایان اعتماد، دورهٔ تحول قرار گرفته است که دوره ای سخت پدر خطر است. هرچند همهٔ هستی آدمی خود همیشه نوعی تحول است ولی در آن دورهٔ تحول پر خطر، بنیان انسانیت بلرزه در می آید، و طی آن باید نخستین پایه های آینده گذاشته شوند.

میل داریم بتوانیم خصوصیات این دورهٔ تحول را که در پیش است، تشریح کنیم. این دوره، آیندهٔ مستقیم و بیفاصلهٔ ماست، در حالی که آنچه پس از برقراری نظام جهانی یا پیدائی امپراتوری جهانی آغاز خواهد شد، پس از گذشتن آن دوره روی خواهد داد.

نظام جهانی نمیتواند به آسانی و بسی گذشتن از مسوانع و دشواریها

برقرار شود. از ایمنرو شتاب ناشی از اشتیاق برای رسیدن به آن، و طرحهائی که بسرای آن عرضه مسیشود، و کسوششهائی که بسرای برقرار ساختن آن در آیندهٔ نزدیك بکارمیرود، همه بیمعنی و بیحاصل است.

خطرهائی را که بر سر راه نظام جهانی در کمینند، روشنتر می توان دید تا خود آن نظام را. از این رو در هـر خطری کـه به آن آگـاه شویم عنصری نهفته است که نشان می دهـد که می توان بر آن چیره شد. در امور انسانی هیچ خطری وجود ندارد که سبب نابودی شود، زیرا ماهیت آدمـی در این است که می تواند آزاد باشد.

۱. ناشکیبائی: این راه را تنها در صورتی می توان با کامیابی به پایان رساند که کسانی که آن را فعالانه می پیمایند شکیبائی بی حد داشته باشند. ناکامی آن گاه روی می نماید که آدمی چیزی را که درست تشخیص داده است بخواهد بی درنگ و خیلی زود به مرحلهٔ عمل در آورد و به کرسی بنشاند، در صورت ناکامی دست از کوشش بردارد، در حال خشم گفت و گورا قطع کند، به زور یا به فراهم ساختن وسایل اعمال زور دست یازد.

برتری کنونی آن کس که لاف می زند، برتری گذرانی است و پس از گذشتن زمانی، آشکار می شود که جز ناتوانی نبوده است؛ و به هر حال گناه درازشدن راه، یا بی نتیجه ماندن کوششها به گردن اوست. بزرگترین وظیفه این است که کسی که این راه را پیش گرفته است بد دل و ناتوان نشود، و هر چند نباید در برابر زور زور را فراموش کند، اعمال زور را تا دم واپسین به تأخیر بیفکند. برای سیاستمداری که به مسؤولیت خویش آگاه است هیسچ دلیلی وجود ندارد که به خاطر حفظ آبروی خود بزور دست بیازد، یا برای پیشگیری از حملهٔ حریف، حمله ای بیاغازد، یا مذاکره را قطع کند و نمایان سازد که همان قدر که دیگران شکیبا هستند او جنایتگر است.

در آن حال از پیش نمی توان دانست که چه چیز به یاری ما خواهد رسید و چه عاملی مانع پیمودن راه خواهد شد. اوضاع و احدوال همیشه و بی انقطاع دگرگون می شود. حتی در برابر بد اندیشترین و نیسرنگبازترین حریفان نباید دست از کوشش برداشت، بلکه باید هر خودرایی و عدم تساهل را با شکیبائی به سوی تساهل سوق داد. این هدف، که هر زوری

را باید جنایت شمرد، و با زور مبتنی بر قانون تمام انسانیت درهم شکست، باید تنها در پایان راه قرار دادهشود؛ تا آن نقطه باید با آنکه به زور خود می نازد با احتیاط و شکیبائی رفتار شود تا شاید زور را به یك سو نهد و دست دوستی پیش آورد. چنین مقصودی، اگر اصلاً بتوان به آن رسید، تنها در صورتی روی می نماید که دیگران شکیبائی و آرامی خود را از دست ندهند و هیچ کوچکترین امکان آشتی را نیازموده نگذارند.

شاید این مشال روشن کند که شتاب در تحقی بخشیدن به آنچه درست تشخیص داده ایم کار صحیحی نیست: حتی «وتو» بخودی خود چیز بدی است، و حتی بلائی است. ولی این حق را بشرطی می توان از میان برد که همهٔ آنهائی که در اخذ تصمیم شریکند، آماده باشند به تصمیم اکثریت گردن بنهند؛ به عبارت دیگر شرط اساسی این است که همه براستی از حق حاکمیت خود چشم پوشیده باشند، همچنان که افراد یك جامعه از حق حاکمیت خود به سود جامعه چشم پوشیده اند. این وضع هنگاهی روی می نماید که همکاری و همزیستی انسانی در رابطهٔ دولتها با یکدیگر تحقیق یافته باشد. تا زمانی که چنین نشده است از میان بردن حق «وتو» بی نتیجه خواهد بود زیرا همینکه یکی از ابرقد رتها در برابر تصمیم اکشریت خواهد بود وقوع جنگ پرهیز ناپذیر می شود.

وقتی که می بینیم در گفت و گوهای سیاسی ـ تا آنجا که خبرش به ما می رسد ـ آرامی و شکیبائی چگونه به زبان می آید، چگونه راه چاره می جوید و چگونه از راههای تازه تفاهم پدید می آورد، شادمان می شویم و هنگامی که می شنویم حریفی بر خلاف خرد و انصاف از دیدن واقعیتها و شنیدن دلایل چشم و گوش خود را می بندد و حاصل همهٔ کوششهای دیگران را با یک «وتو» پایمال می کند، دل شکسته و افسرده می گردیم. هنگام مطالعهٔ تاریخ، خصوصاً تاریخ انگلستان و امریکا و سویس، آنجا که می بینیم مردان سیاسی چه قدر شکیبا بودهاند و چگونه بر خویشتن چیره شده اند و حتی در حال بیزاری از یکدیگر، به فرمان عقل، همدیگر را تحمل کرده اند، و چگونه راههائی یافته اند تا کارهای انقلابی را که زمان اقتضا می کرده به انجام رسانند، از حیرت و احترام خودداری نمی توانیم کرد. مرد سیاسی به معنی راستین از شکیبائی و سرسختی و تزلزل ناپذیری مرد سیاسی به معنی راستین از شکیبائی و سرسختی و تزلزل ناپذیری

ناگزیر است؛ و منشأ این شکیبائی شخصیت اخلاقی اوست که در برابر اهانت از کوره در نمیرود، همواره تمام هدف را در برابر چشم دارد، و در هر مورد مسألهٔ اصلی را از مسائل فرعی باز می شناسد، و بیداری و هشیاریش در حال انتظار، حتی آنجا که کوششها بی حاصل می نماید، زوال نمی پذیرد: درست همچون صیادی که ساعتها در کمین چشم به راه شکار می نشیند و در لحظه ای که شکار نمایان می شود در چشم به حزدنی تیر را به هدف می زند. این آمادگی خستگی ناپذیر بسرای دریافتن هر فسرصت غیرمنتظر وظیفه ای است که مرد سیاسی حق ندارد آنی از آن غافل بماند. ناشکیبائی و خستگی و ترس از بی حاصل ماندن کوشش، بسزر گترین خطس برای فعالیت آدمی است.

۷. دیکتاتوری را پس از آنکه برقرار شد، نمی سوان از درون ساقط کرد: دیکتاتوری آلمان و ایتالیا را نیروهای خارجی ساقط کردند، در حالی که همهٔ کوششهای داخلی بی نتیجه ماند. شاید این واقعه اتفاقی بود. ولی دستگاه وحشت و ترور تروام با برنامه ریزی عمومی و دیروانسالاری، همچون ماشینی است که تقریباً به طور خودکار، خود را حفظ می کند و هر جنبشی را که در درون علیه آن روی بنماید میسان چرخهای خود خرد می کند و از این رو چیرگی بر چنین حکومتی، از درون، ناممکن می نماید. وسایل فنی تازه، به حاکمی که بخواهد برای حفظ خود هر وسیله را بکار اندازد برتری خارق العاده ای مسیخشد. چیر گی بر چنین حکومتی از دادارهٔ زندانی بر دستگاه دادارهٔ زندان. شکست ناپذیری ماشین حکومت هنگامی به بالاترین در جه ادارهٔ زندان. شکست ناپذیری ماشین حکومت هنگامی به بالاترین در جه می رسد که وحشت و ترور بنحوی همه را در برمی گیرد که کسانی که نمی خواهند میان چرخهای آن خرد شوند خود تبدیل به عامل ترور می شوند و می کشند تا کشته نشوند.

تاکنون این گونه حکومتهای استبداد و وحشت، حکومتهای محلی بودهاند و اگر بسرافکندنشان از درون صورت نمی پذیسرفت ممکن بود به دست نیروئی خارجی ساقط شوند. ولی اگر ملتها غافل بشوند و بناگاه در چنگال دیکتاتوری جهانی گرفتار آیند، دیگر امکانی برای آزاد شدن باقی نخواهد ماند. این خطر در صورتی قویتسر و نزدیکتسر می شود کسه آدمیان

خود را در برابر آن مصون احساس کنند و مشلا گمان برند که تنها آلمانیهای بنده صفت می توانستند در کام آن بیفتند. اگر همهٔ ملتها بدین سرنوشت دچار شوند دیگر «خارج»ی نخواهد ماند که به یاریشان برسد. اگر برنامهریزی عمومی متکی بر استبداد و وحشت همهٔ جهان را فراگیرد و به حالت تحجر درآورد، آزادی نابود می گردد و راه برای ویرانی همه چیز باز می شود.

س. خطر ویرانی مطلق: در دورهٔ تحول، که راه رسیدن به نظام حکومت جهانی است، وقایعی ممکن است روی بنماید و انسانیت را پیش از رسیدن به هدف به اندازهای تباه سازد که تصورش، و تصور اینکه تاریخ، پس از آن چگونه پیش خواهدرفت، برای ما سخت دشوار است. در این صورت تعداد اندکی از مردمان که از بلا جان بدر بردهاند در روی زمین به حال پراکنده باقی خواهندماند و زندگی را مانند هزاران سال پیش از سر آغاز خواهندکرد. اینان ارتباطی با یکدیگر نخواهند داشت، از فن (تکنیک) اثری نخواهدبود، و آدمیان ناچار خواهندشد به امکانهای محدود محلی قناعت کنند و با تحمل رنجهای فراوان و تنها با بکارانداختن نیروی تن، امروز را به فردا برسانند. این وضع هنگامی روی خواهد داد که جنگ، فن را بکلی ویران و پایمال کند، مواد اولیه تمام شوند بی آنکه چیز تازهای یافتهشود، یا آنک به جنگ پایان نگیرد، بلک به به نبردهای فرسایشی محلی تبدیل گردد همچنان که در پیش از تاریخ روی دادهاست.

انگیزه و معنی جنگ، طی جریان تاریخ دگرگون شده است. پیشتر پاره ای جنگها بازیهای اشراف بود و قواعدی خاص داشت. پاره ای دیگر به خاطر مسأله ای خاص پیش می آمد و به هنگام، بی آنکه همهٔ نیروهای سازمان یافته را در بر گیرد، بپایان می رسید. بعضی جنگها به منظور نابود ساختن قومیی آغاز می شد، و بعضی دیگر جنگهای داخلی بود یا جنگهائی که پادشاهان اروپا، بی مشورت با نمایندگان ملتهایشان، براه می انداختند و چون این ملتها همه اروپائی بودند سرانجام در نقطهای به هم می رسیدند و آشتی می کردند. جنگهائی هم میان دارندگان دو فرهنگ یا دو مذهب مختلف روی می داد و خاصیت عمدهٔ این جنگها بیرحمی و کشتار بی ملاحظه بود. امروز جنگ به سبب کشرت وسایل و

وسعت پی آمدهایش از نوعی دیگر است و انگیزه و معنایش نیز دگر گون شده است:

اولاً: نمونههای شدت و بیرحمی و قساوت، که در دورههای تاریخ پدید آمدهاست، همه با هم جمع شدهاند؛ بنحوی که دیگر هیچ گونه اعتدال و اندازه در جنگ باقی نماندهاست. برای نخستینبار در دوران فن (تکنیك)، آلمان هیتلری قدم در این راه نهاد و دیگران نیز ناچار از او پیروی کردند. جنگی که اکنون جهان را تهدید می کند چنان بیگانه از هر قیدی خواهدبود که در طی آن به نابود کردن یا جابجا نمودن اقوام و ملل، که پیشتر آشوریان و مغولها نیز به آن دست زدهبودند، قناعت نخواهد شد.

ارتباطی که برنامه ریسزی عصومی و جنگ با یکدیگر دارند به این گونه جنگ فراگیر می انجامه کسه در آن از بکاربردن هیچ وسیله ای مضایقه نمی شود. جنگ، برنامه ریسزی عصومی را سبب می شود و برنامه ریسزی عمومی جنگ بدنبال می آورد. قدرت طلبی که همیشه خواستار رسیدن به برتری مطلق است، ناچار است به برنامه ریزی عمومی توسل جوید. ولی چون ایس برنامه ریزی اقتصاد را از شکوفائسی باز می دارد، ناچار به تولید اسلحه روی آورده می شود. بدین سان تحول داخلی کشور ناچار موجب جنگ می گردد، چه، اگر صلح ادامه یابد حکومت در داخل ناتوان می شود.

چنین می نماید که در دراز مدت، ثروت و پیشرفت و نیرومندی از آزادی برمی آید. ولی زمان بسیار کوتاهی برنامه ریزی عصومی و زور و ارعاب و وحشت، که همهٔ نیروهای جامعه را در راه قمار نابودکنندهای بکار می اندازند، از نیرومندی فوق العاده ای برخوردار می شوند.

چنین پیداست که راهی که جهان در پیش گرفته است به چنین بلائی خواهد انجامید که نتیجه اش جز هرج و مرج و بدبختی و بیچارگی نخواهد بود. چاره تنها برقراری نظامی است استوار برحق و قانون، که چنان نیرومند باشد که بتواند صلح جهانی را پایدار نگاه دارد و زورگوئی و بی قانونی را جنایت بشمارد و سربکوبد و هینچ زوری نتواند در برابرش ایستادگی کند.

ثانیاً: اگر ناچار باید جنگی در گیسرد، سرنوشت تاریخ جهان بسته به این است که کدام کسان از آن پیروز درآیند: کسانی که تنها به زور تکیه دارند، یا آنان که زندگانیشان از روح و معنی سرچشمه می گیرد و بر اصل آزادی آدمی متکی هستند. در جنگ، عامل اصلی فن (تکنیك) است و این خود واقعیتی است خطر ناك! از تکنیك در همه جا می توان سود جست. هر کسی نمی تواند آن را اختراع کند، ولسی پس از آنکه اختراع شد اقوام بی فرهنگ نیز بسیار زود می توانند آن را بیاموزند: ماشینها را بکار می اندازند و از هو اپیماها و تانکها استفاده می کنند. بدیسنسان فین خطری می شود در دست اقوامی که اختراعش نکرده اند، و یگانه امیدی که در برابر آن می ماند این است که ملتهای اختراع کننده با اختراعات تازه ای بر آنها بر تری بیابند.

البته نظام جهانی نو، تنها با مبارزهٔ معنوی مردمان با فرهنگ پدید نمی آید. ولی اگر در راه دستیافتن به آن نظام، فین، عامل اصلی باشد، و در لحظهٔ نهائی به دست مردمان فیرهنگ آفریین به مرحلهٔ بالاتیری رسانده شود، غلبهٔ این مردمان ممکن است به معنی پییروزی فرهنگ و معنویت باشد. اگر آرزوی دستیافتن به نظام آزاد، بر ارادهٔ طرفین جنگ حاکم باشد، همان آرزو ممکن است سبب آزادی جهان شود، به شرط آنکه حریفان غالب، خود سبب شوند که مردمان هرچه بیشتر بیدار گردند و معنی آزادی را دریابند.

س. فن (تکنیك) با ساختن بمب هستهای به عنوان وسیلهٔ ویرانگری، جنبهٔ تازهای آشکار ساخته است. امروز همه در اندیشهٔ خطری هستند که بمب هستهای برای انسانیت دارد، و برآنند که دیگر نباید جنگی روی دهد. بدینسان بمب هستهای علتی شدهاست بسرای پسایدار نگاهداشتن صلح.

فن می تواند وسایل ویسرانگسر دیگسری هم پدیسد آورد که هنوز نمی تسوان پیش بینی کسرد. فسن را امروز بدیسن جهت سرزنش مسی کنند که عناصر را آزاد می کند و به جان مردمان می اندازد. ولی ماهیت فن از آغاز چنین بوده است: از روزی که آدمی آتش افروختن آموخت؛ بنا بسر این از این لحاظ فن (تکنیك) تازه چیزی که از بنیاد تازه باشد نیاورده، ولی خطر را

از لحاظ کمی بزرگتر و وسیعتر ساخته است تا آنجا که منفجر ساختن و به صورت غبار در آوردن کرهٔ زمین و پراکندن آن در کیهان قابل تصور شده است، و همین خود از لحاظ کیفی چیز تازهای است.

با اختراع بمب هستمهای، پسارهای از جموهر خمورشید بمه زمیمن آورده شدهاست، و به وسیلهٔ این بمب، امروز در زمین واقعهای روی می دهد که پیشتر تنها در کرهٔ خورشید روی میداد.

این اصل، که انفجار اتم بخودی خود توسعه می یابد، تا کنون در نزد ما معدود به جوهری است که با زحمت فراوان از سنگ اورانیوم بدست می آید، و این نگرانی که این گونه انفجار به عناصر دیگر و به ماده بطور کلی سرایت کندهمچنان که آتش به همهٔ اشیاء قابل احتراق سرایت می کند، بنا به قول فیزیکدانان بی پایه است. ولی اطمینانی برای آینده نیست و می توان در عالم تصور این پیشبینی را کرد: مرز شایان اعتمادی برای عدم سرایت انفجار اتم به دیگر عناصر، و به ماده به طور کلی، وجود ندارد. این احتمال هست که روزی کرهٔ زمین منفجر شود، خواه سبب آن عملی عمدی باشد یا سهوی. در این صورت روشنائیی موقتی در منظومهٔ شمسی پدید خواهد آمد، روشنائی خاصی که در هر ستاره به سبب انفجار در درون آن ستاره نمایان می شود.

اینجا می توان پرسش عجیبی به میان آورد: تاریخ ما هنوز بیش از شش هزار سال عمر ندارد. چرا این حادثه، پس از زمان بی پایانی که از عمر کیهان و کرهٔ زمین می گذرد، درست امروز روی می دهد؟ آیا در هیچ نقطهٔ کیهان آدمی یا موجود خردمند دیگری وجود ندارد؟ آیا تحول طبیعی روح این نیست که در کیهان مؤثر واقع شود؟ چرا ما تا کنون به یاری امواج خبری از کیهان دریافت نکردهایم: خبری از موجودات خردمندی که در قبن بسیار پیشرفتهای فنی به نقطهای انجامیده در همه جا شکفتگیها و پیشرفتهای فنی به نقطهای انجامیده در آن، موجودات خردمند به وسیلهٔ بمب هستهای کرهای را که در آن زندگی می کردهاند منفجر ساختهاند؟ آیا پارهای از انفجارها که در بعضی از ستارهها روی می دهد و سبب پیدائی روشنائی شدید موقت در آن ستاره می شود، نتیجهٔ کار موجودات خردمندی است که از قبن بهردور ساخته می شود، نتیجهٔ کار موجودات خردمندی است که از قبن بهردور

شده اند؟

آیا بزرگترین وظیفهٔ آدمیان این است که به عظمت ایس خطر آگاه شوند و آن را براستی جدی بگیرند و کاری کنند که انسانیت در صدد تربیت خویش برآید تا بلکه از چنان پایان دهشتباری جلوگیری شود؟ آدمی هنگامی می تواند بسر خطر چیسره شود که بسر آن آگاه گسردد و آگاهانه وقوع آن را ناممکن سازد، و این کار هنگامی صورت می پذیرد که اخلاق آدمی بسرای پدیدآوردن چنان نیرو و قابلیتی کفایت کند. چنیس کاری را به یاری فین نمی تواند آنچه را ساخته و آفریده است حفظ مایه قابلیت بدست آورد که بتواند آنچه را ساخته و آفریده است حفظ کند.

نکند در برابر ضرورتی قرار گرفته ایسم که راهی جسز تسلیم نمانسده است، و به نقطه ای رسیده ایم که در آن آرزوها و خواسته های خیالسی و موهوم، حقیقت خواهسی آدمسی را از میان می برند، و از این رو خسود نیز بی ارزش و بی حیثیت می شوند؟ نه! اگر آن بلا هزار بار هسم بسر سر آدمی بیاید - که البته جز در عالم خیال نمی توان چنین تصوری کرد - باز هسم این وظیفه هربار از نو در برابر آدمسی قرار خواهد گرفت که از وقسوء بلا جلو گیری کند و در این راه از هیچ کوششی دریخ نسورزد. ولسی همهٔ این کوششها بخودی خسود شایان اعتماد نیستند مگر آنکه بر پسایهٔ اخسلاق و ایمان مذهبی همهٔ آدمیان استوار بساشند. تنها در ایس صورت نفی بمب هسته ای می تواند به کوششهای آدمی معنی ببخشد و آنها را از قابلیت تاثیر برخوردار سازد.

کسی که آن بلا را غیر قابل اجتناب میداند، باید نظری به زندگی خود بیفکند و از خود بپرسد: - آن زندگی که باید چنین پایانی داشته باشد چه معنائی دارد؟

ولی همهٔ این سخنها بازیهای اندیشه است و تنها یك معنی می تواند داشت، و آن اینكه ما را بر وجود خطر آگاه سازد و نظام جهانسی مبتنی بر حق و قانون را در برابر چشم ما قرار دهد: نظامی كه ارزش و معنایش باید تمام هستی و تمام جدیت آدمی را به جنبش درآورد.

ع. اندیشه هائی دربارهٔ ناممکن بودن نظام اجتماعی

به اندیشهٔ نظام اجتماعی، که اندیشهای اروپائسی است، خردهها گرفتهاند. می گویند این نظام خیالی بیش نیست: آدمیان قابلیت و توانائی آن را ندارند که نظامی برای همزیستی همهٔ مردمان در جامعهای واحد پدید آورند. نظام جهانی تنها به یاری نیروی دیکتاتوری برقرار می تواند شد. نقشهٔ ناسیونال سوسیالیستهای آلمان، که می خواستند بر اروپا تسلط بیابند و آنگاه با یکپارچه کردن همهٔ نیروهای اروپائی بر جهان چیره شوند و تمام جهان را «اروپائی» بکنند، به عنوان یك اندیشه، خوب بود ولی کسانی که میخواستند بدان اندیشه جامهٔ عمل بپوشانند بد بودند.

این سخن درست نیست! آن انــدیشه که منشأش تحقیر آدمیان است و همیشه با زور و وحشت دست بــدست مــیدهـد تنها به مغز چنین کسانی راه مییابد: آن اندیشه و این گونه کسان لازم و ملزوم یکدیگرند.

گروهی دیگر می گویند: حکومت جهانی، که پیداشدنش طبیعی و بدیهی انگاشته می شود، توسط دولتهائی برقر ارخواهد شد که از حیث وسعت منطقه و انبوهی جمعیت و فراوانی مواد اولیه برتر از دیگرانند، و این امر برای جامعه هائی که از بر پا شدن چنان حکومتی زیان می برند فرقی با دیکتاتوری نخواهد داشت: گروهی از مردمان با وسایلی که بظاهر مسالمت آمیز می نماید و از راه توسعهٔ اقتصادشان، ارادهٔ خود را بر دیگران تحمیل خواهند کرد.

این سخن اغراق آمیز است و چنان تحولی را نمی توان با ویرانگری جنگ مقایسه کرد. این نکته را نباید از یاد برد که در نظام جهانی امکان تصحیح و جبران بیعدالتیهای اقتصادی از راههای مسالمت آمیز و جود دارد. از این گذشته، مطلب مهمی که اینجا هست این است که قدرتهای اقتصادی هم باید آماده باشند که مطابق قوانین به محدود ساختن خود تن در دهند و به شرایطی که قانون معین می کند تسلیم شوند. اگر قرار است نظام جهانی تحقق یابد، قدرت اقتصادی هم موظف است که به خدمت اندیشهٔ نظام جهانی در آید.

جمعی دیگر می گویند: نظام جهانی اصلاً هدفی آرزوکردنی نیست؛

زیرا همین که چنین نظامی مستقر شد به احتمال قوی همهٔ مردمان از لحاظ دانش و تصور ارزش، برابر خواهند شد و از حیث خرسندی فرقی میان ملتها نخواهد ماند، و بدین سان انسانیت بپایان خواهد رسید و آدمیان از لحاظ فرهنگی و معنوی در خواب تازهای فرو خواهند رفت و آگاهیشان روز بروز تنزل خواهد یافت و سرانجام موجوداتی خواهند شد که بدشواری می توان نام آدمی بر آنان نهاد.

شاید این پیش بینی تنها دربارهٔ مردمانی صادق باشد که تحت نظام امپراتوری جهانی بسر خواهندبرد ـ به شرط آنکه آن امپراتوری صدها و هزارها سال دوام یابد ـ نه تحت نظام جهانی مبتنی بر حق و قانون. زیرا در این نظام عوامل جنبش و بی آرامی به جای خود می مانند؛ چنین نظامی هر گز به حد کمال نمی رسد و همیشه در حال تحول می ماند؛ تصمیمها و اقدامهای تازه ضرورت می یابند و هیچ گاه از پیش نمی توان گفت که هر وضعی چه وضع تازه ای بدنبال خواهد آورد و برای تسلط بر وضع تازه چه راههائی باید پیش گرفته شود، و ناخر سندیها و نارسائیها آدمیان را به کوششها و جنبشهای تازه بر خواهند انگیخت.

گروهی هم بر این عقیدهاند که بروراری نظام جهانی ناممکن است زیرا با دگر گونشدن آدمیان و اوضاع و احوال حاکم بروراردادهای بسته شده، دربارهٔ اجرای آن وراردادها اختلاف پیش خواهدآمد و ناچار جنگ روی خواهد نمود. آدمی ناقیص و بی اعتبار است و همیشه میل دارد بیش از دیگران داشته باشد و به حال دیگران بی اعتباست، از نظم گریزان است و خواها و تقاضاهایش بیحد و مرز است و خودخواهیش ارتباطش را با دیگران می گسلد، و در درونش کششی به ویران کردن و نابودساختن نهفته است.

اندیشهٔ نظام جهانی

در برابر همهٔ نفیها و تردیدهائی که دربارهٔ امکان برقراری نظامی استوار بر حق و عدالت اظهار می شود، با مطالعهٔ تساریخ و به سائقهٔ آرزو و ارادهٔ خود ما، این پرسش، هر چند گاه از نو، سر بر می دارد: آیا روزی برقراری آن نظام امکان نخواهد پذیرفت؟ و آیا همهٔ آدمیان روزی در

کشور آشتی و صفا گرد هم نخواهند آمد؟ آدمیان از روزی که جمامعه تشکیل دادند و دولت پدید آوردند و نظمی در زندگی اجتماعی خود ایجاد کردند، در واقع راه آن آرزو را میپیمودند. مسأله تنها این است که این گونه جمامعه، که در درونش رفع اختلافات از راه زور، جنایت تلقی میشود و ممنوع اعلام می گردد، تما چه حد می تواند وسعت بیابد. در جامعه می بزرگ، هر چند برای مدتی محدود، نظامی شایمان اعتماد و استوار برحق و عدالت برقرار بوده است. برای کوشش در راه توسعه دادن جامعه منظم، بحدی که همهٔ آدمیان را فراگیرد، مرزی وجود ندارد.

از این رو در طی تاریخ، به موازات کشش به سوی زور و استبداد، همواره آمادگی به چشمپوشی از قدرت و سازش متقابل نیز، نه تنها به ملاحظهٔ نفع شخصی، بلکه از روی احترام به حق و عدالت، موجود بوده است. این طرز فکر در اشراف و مردمانی که از تعادل درونی و تربیت معنوی برخوردار بودند (مانند سولون) بیشتر و قبویتر از همه بود؛ و در مردم عادی که همیشه میل دارند تنها خود را محق بدانند نه دیگران را، ضعیفتر؛ در حالی که زور گویان و مردمان مستبد، که هر گز نمی توانند با هم سازش کنند و جز زد و خورد مشکل گشای دیگری نمی شناسند، بکلی از آن بی بهره بوده اند.

با توجه به این اختلاف طرز فکر آدمیان، این نگرانی باقی است که در جهان وحدت یافته فی خواه این وحدت از راه برقراری نظام مبتنی بر حق و قانون تحقق بیابد و خواه از راه استقرار امپراتوری جهانی آرامش دائم وجود نخواهد داشت، همچنان که در جامعه هائی که تا کنون پدید آمده اند، وجود نداشته است؛ تصور صلح ابدی خیالی واهی است. نیروهای گونا گون شکلهای تازه خواهند یافت و به صورتهای دیگری سر برخواهند داشت.

انسان ناقص و محدود، از غرایز و تمایسلات بنیادی خسود جسدا نخواهد شد؛ و از این رو مشکل است وضعی در جهسان پدیدآید که در آن آزادی همهٔ مردمان چنان با هم سازش بیابد که به صورت قسدرتی به معنی راستین درآید و به همهٔ عسواملی که آزادی را تهسدید میکنند، و به همهٔ خودخسواهیها و سلطه جسوئیها و منافسع خصوصی، به طور قطسع و برای

همیشه عنان بزند. از این رو باید انتظار داشت که هوسها و غرایز لگام گسیخته به شکلهای تازه نمایان شوند.

مهمتر از همه، این مطلب است که میان آنچه فرد، هر زمان از طریق خودش می تواند بشود، و آنچه جامعهٔ سیاسی در جریان تاریخ می تواند بشود، فسرق بنیادی وجود دارد. فرد می تواند مصوجودی بشود که در پدیدهای که در یک زمان روی می نماید معنی ابدی آن را بیابد؛ ولسی جامعه، و انسانیت به طور کلی، فقط نظامی است که تاریخ در جریان نسلهای متعدد پدید می آورد: نظامی که زمینه را برای امکانها و محدودیتهای همهٔ افراد فراهم می سازد. اما نظام همیشه متکی به معنی و فرهنگی است که از طریق آن، افراد به نظام روح و معنی می دهند، و سیس خود نیز از طریق همان روح و معنی، شکل و ویتر گی خاص خود را کسب می کنند. سرنوشت هر نظام و هر نهادی بسته به انسانهائی است که هر یک به نوبهٔ خود فرد هستند. فرد در این مورد، هم عامل اساسی است از آن رو که نظام بر فردهای کثیر یا اکثریت فردها استوار است و هم در عین حال، به عنوان فرد، فاقد توانائی.

شکنندگی فوق العادهٔ همه نظامها، و فرهنگهائی که پایه و نگاهدارندهٔ آنها هستند، علت کافی است برای اینکه هر کسی آینده را با دیدهٔ نگرانی بنگرد. امیدها و آرمانهای واهی البته عوامل تاریخند، ولی نمی توانند نظامی برای آزادی و انسانیت پدیدآورند. در مقام تفکر دربارهٔ امکان یا عدم امکان نظامی جهانی برای آزادی، مهم این است که ما هیچ تصویر و هیچ واقعیت خیالی را هدف قرار ندهیم و گمان نبریم که تاریخ بضرورت به سوی چنان تصویر یا واقعیتی روان است؛ و آن تصویر یا آن واقعیت خیالی را، پایهٔ خواست و ارادهٔ خود نسازیم و به خود تلقین نکنیم که تاریخ با نیل به آن مرحله به مقصد خود خواهد رسید. تحقق تاریخ هر گزیافته نمی شود مگر در «زمان حال» به عنوان آن «زمان حال» خاص. علت اصلی مرز امکانهای تاریخی، خود انسان بودن است. در دنیای علت اصلی مرز امکانهای تاریخی، خود انسان بودن است. در دنیای

انسانی کمال نهائی هرگز پیدا نخواهد شد، زیرا انسان موجودی است که همیشه می کوشد از خود فراتر رود: از این رو نه تنها کامل نیست بلکه هرگز نمی تواند کامل شود. انسانی که بخواهد همان باشد که هست،

انسان بودن را از دست میدهد.

ولی ما حق داریم در تاریخ به «ایده»ها دل ببندیم و حتی مجبوریم چنین کنیم اگر بخواهیم زندگیمان در جامعه معنائی داشتهباشد. طرحهای مربوط به صلح و صفای ابدی یا شرطهای صلح ابدی، درست هستند و درست می ما آنند، هـر چند ایده را هر گز نمی تـو آن به عنوان هدفی آرمانی تحقق بخشید، بلکه ایده همیشه بـالاتر از هـر واقعیتی است و همـواره به صورت وظیفهای پایان ناپذیر باقی می ماند. ایده نه با تصویر واقعیتی که از پیش در نظر آورده شود قابل تطبیق است، و نه با خود واقعیت. ولی در عین حال، ایده معنی هر طرح و هر برنامهای است: و علت این امر اعتمادی توجیه ناپذیر، و به عبارت دیگر، یقینی ناشی از ایمان است بر اینکه همه چیز هیچ و پوچ یــا هرج و مرجی عــاری از معنی نیست، و چنان نیست که همه چیز از هیچ برآید و در هیچ فرو رود. ایده ها به دیدهٔ این اعتماد نمایان میشوند و ما را در راهی که از خلال زمان می پیمائیم رهبری می کنند. این اعتماد، حقیقت را در پیشگوئی اشعیای نبی مییابد: پیشگوئی آشتی و صفای همهٔ آدمیان، که در آن، ایده به صورت تمثیلی نمایان است: «و ایشان شمشیرهای خود را برای [ساختن] گاو آهن، و نیزهـ های خویش را برای [درستکردن] اره، خواهند شکست؛ و امتی بـر امتی شمشیر نخواهد کشید و بار دیگر حنگ را نخواهند آموخت ۱.»

ج. ايمان

مقدمه

وظیفهٔ چیرهشدن بسر عصر فن، و فسراهمساختن امسکان تجلی بسرای انسان بودن راستین، در خواسته های بزرگ این عصر، یعنی در سوسیالیسم و نظام جهانی، نمایسان گسردیده و به آگاهی آدمیان راه یسافته است. ولی استوارساختن آن خواسته ها بر علم و فن و تمدن کافی نیست، زیرا اینها پایه های شایان اعتمادی نیستند: هم در خدمت نیکی قرار دارند و هم در خدمت بدی. آدمی ناچار است بر مبدأ دیگری متکی شود و زندگی خود را برآن استوار سازد. به همین جهت است که اعتماد بر علم، امروز تنسزل

۱. کتاب اشعیاء نبی، باب دوم، ۲.

پذیرفته و ناتوان شدهاست: خسرافهٔ علم، روشنگری قلب یافته است و انحطاط محتواها. دلایل نارسائی علمند.

نیروهای معنوی و فرهنگی سنتی نیمز دیگر نمی توانند پایههای استواری برای زندگی آدمی باشند. دیگر اعتمادی بر فرهنگ سنتی متکی بر فرهنگ یونان قدیم نماندهاست و چنین می نماید که اثری از آن پیدا نیست. کلیساها نیز نمی توانند اعتماد تودهها را جلب کنند، زیرا هنگامی که بدی بر اریکهٔ فرمانروائی تکیه زدهبود کلیساها قدرتی از خود نشان ندادند.

ولی ما را از علم و فرهنگ و کلیسا گزیر نیست، و نمی توانیم از آنها دست برداریم. درست است که ناقص و نارسا هستند و امکان سوءاستفاده از آنها همیشه با وجودشان توأم است، ولی در عین حال با امکانهائی که دارند شرایط اجتنابناپذیر تمام انسانیتند.

وضعی که امروز ما آدمیان در آن قرارداریم از ما میخواهد که به سوی مبدأ ژرفتری بازگردیم، به سوی سرچشمهای که هرگونه ایمانی با اشکال و صور تاریخی گوناگونش در آغاز از آن مایه گرفتهاست: سرچشمهای که هر وقت آدمی آماده باشد، باز می تواند جاری شود. چون اعتماد بر آنچه در جهان حاضر و نمایان است نمی تواند تکیه گاهی برای زندگی باشد، چارهای نمی ماند جز اینکه اعتماد به مبدأ، پایه قرارگیرد. تا امروز تنها بجائی رسیده ایم که می تبوانیم وجود این وظیفه را حدس برنیم، و گامی بیش از این نتوانسته ایم پیش برویم. هنوز چنین می نماید که همه مان ناتوان و درمانده ایم.

پرسشی که امروز در میان است ایسن است: تحت شرایط عصر فن (تکنیك) و در نظام تازهٔ جامعهٔ بشری، محتوای سنتها چگونه پا بر جا خواهد ماند: ارزش بینهایت فرد انسانی، حیثیت انسانسی و حقوق بشر، آزادی روحی و معنوی، تجربههای ماوراه طبیعی هزاران ساله؟

ولی پرسش اصلی مربوط به آینده، که شرط بقای این محتواها در آن نهفته است، چنین است: آدمی چگونه ایمان خیواهدداشت، و به چه

۱. اشاره است بر تسلط دیکتاتوری بر آلمان و ایتالیا، و سکوت کلیسا.

چيز ايمان خواهدداشت؟

دربارهٔ ایمان تقریباً همان گونه می توان سخن گفت که دربارهٔ سوسیالیسم یا موافقت و مخالفت با برنامهریزی عمومی یا وحدت جهانی و امپراتوری جهانی و نظام جهانی. ایمان، نه چیزی است که بخواهیم هدفش قراردهیم و نه محتوائی است که بخواهیم به یاری عقل به آن برسیم. زیرا ایمان را نمی توان خواست، و چیزی نیست که بتوان برنامهای برایش طرح کرد. ولی با این همه، ایمان آن چیز فراگیرندهای است که سوسیالیسم و آزادی سیاسی و نظام جهانی قطعاً باید در سیر و جریان خود بر آن استوار باشند زیرا همهٔ آنها معنی خود را از ایمان بدست می آورند. آنجا که ایمان نباشد رهبری به دست منبع انسانیت نمی افتد، بلکه آدمی اسیر اندیشه و گمان و تصور و عقاید جزمی می گردد و آنگاه عنانش به دست زور و آشفتگی و ویرانی می افتد. دربارهٔ ایمان نمی توان سخنی روشن و آشکار گفت، بلکه باید به توضیح و توجیه قناعت کرد و به امکانهای آن اشاره ای نمود، و آنچه ما در این فصل می آوریم کوششی در همین حدود است.

۱ ایمان و نیست انگاری

ایمان چیز فراگیرنده ای است که در همهٔ مسوارد نقش رهبری دارد، حتی آنجا که عقل و فهم، بظاهر متکی بر خسود بنظر می آیسد. ایمان نسه محتوای خاصی است و نه نظریسه ای جزمی. نظریهٔ جزمی می تسواند بیان یکی از اشکال تاریخی ایمان باشد، ولی گاهی هسم می تسواند ما را بفریبد. ایمان چیزی است در ژرفنای انسانی، که در حالی که انسان در مرحله ای بسالاتر از خود با منبع هستی ارتباط دارد، به انسان بسودن انسان تحقق می بخشد و او را به جنبش می آورد.

ایمان تنها در شکلهای تاریخی تحقق مییابد. هیچکس حق ندارد گمان ببرد که یگانه حقیقت قابل قبول بسرای همهٔ آدمیان در تصرف اوست ـ وگرنه از تسامـع و تساهل دور میافتد و بیحقیقت میشود ـ ولی میان همهٔ مردمان به ایمان ارتباط و اشتراکی نهانی مـوجود است. دشمن همهٔ مردمان با ایمان، دشمنی که در درون هر آدمـی نهفته است،

نیست انگاری است.

نیستانگاری فرورفتن در بسی ایمانی است. ممکن است پنداشته شود که آدمی هم نوعمی حیوان است و میتواند به یاری غرایز خود زنـدگی كند؛ ولى واقعيت چنين نيست. آدمي ميتواند ـ به گفتهٔ ارلسطو ـ يا كمتر از حیوان باشد یـا بیشتر از حیوان. اگر این سخن را نپذیــرد و بخواهــد همچون جانوران به عنوان جزئمی از طبیعت زنــدگی کند، در این صورت در سراسر راه زندگیش آگاهی بر نیستانگاری ـ به عبارت دیگر، وجدان ناراحت یا احساس گمشدگی ـ همراهش خواهدبود. آدمـی حتی در حال نیست انگاری، از راه بی اعتنائی و تنفر، و همچنین با اندیشه و عملش که همیشه حاکی از نفی و انکار است، نشان می دهد که آدمی است نه حیوان. آدمی تنها متکی به غریزه نیست، و فهم تنها نیز برایش کافی نیست، بلکه موجودی است که همیشه برتر از خویش است. او را نمی توان تنها به عنوان موضوع علم فیزیولوژی و روانشناسی و جامعهشناسی تلقی کرد، و این علموم به تمام هستی او راه نمی تموانید یافت. آدمی می تمواند از فراگیرندهای بهر مور شود که تنها در پرتو بهرموری از آن، برای نخستین بمار به معنی راستین، «خودش» میشود. مما آن فراگیرنده را روح و معنی مینامیم، و گاه ایمان.

آدمـــی بــیایمان زنـدگی نمیکند. زیرا نیستانگاری هــم که نقطهٔ مقابل ایمان است، تنها در ارتباط بـا امکان ایمان وجود دارد، منتها ایمان انکارشدهای.

هر چه امروز در راه رسیدن به سوسیالیسم یا برنامهریزی عمومی یا نظام جهانی روی میدهد، معنی خود را تنها از شناسائی عقلی یا غریزی انسانی کسب نمی کند، بلکه این معنی بستگی دارد به اینکه ایمان آدمیان چگونه است و محتوایش چیست؛ یا به اینکه چگونه نیستانگارند و در نقطهٔ مقابل ایمان قرار گرفته اند.

جریان امور بسته به این است که ما در عملمان کدام معیارهای اخلاقی را قبول داریم و زندگیمان برکدام مبدأ متکی است، و چه چیز را دوست داریم.

۲. وضع ایمان در زمان ما

امپراتوری روم، هنگامی که سلطهٔ خسود را بر تمام دنیای فرهنگ یونانی گسترش داد، انحطاطی را که از زمان اسکندر توسعه آغاز کردهبود به حــُد کمال رساند. پیوندهای اخلاقی ملمی سست شد و سنتهای تاریخی محلمی دیگر نتوانست پایهای برای زندگی اجتماعی پرافتخار و مستقلی باشد. دنیای امپر اتوری از لحاظ معنوی و فرهنگی به حد دو زبان یونانی و لاتینی، و اخلاقی مبتنی بر عقل تنزل یافت و هموار گـردید، و چـون آین اخلاق در تودهها اثر نمیتوانست بخشید زمینه برای رواج لـذتجوئی از یك سو و زجر و رنج پایانناپذیر بردگان و تنگدستان و مغلوبــان از سوی دیگر آماده شد، و سرانجام کار بجائسی رسید که حقیقت در نظر فرد عبارت شد از گوشهنشینی و کناره گیری از دنیای فساد. کسان بسیاری به فلسفهٔ تىزلزلناپذیری شخصی ـ خواه با نظریات جزمی و خواه با شکاکی ـ پناه بردند؛ ولي اين فلسفه هم نمي توانست در تودهها راهي بيابد. آنجا كه ایمان راستین به هیمچ چیز در میان نباشد، ایمان صورت مسخرهآمیزی بهخود می گیرد و خرآافات به اشکال و صور گونـاگون و مذهبهای عجیب و تشکیل حلقه ها بر گرد واعظان سیار و شعبده بازان و شاعران و پیاه بران دروغین بــاب روز میشود، و عقاید افراطی و فرصتطلبی و حقهبــازی و شیادی رواج میسابد. واقعهٔ شگفتآوری که در ایس میان روی داد این بود کـه در آن آشفتگی، مـذهب مسیحی توانست بر رقیبان خـود پیروز شود. این مذهب دستگاهی روشن و منظم نبود و بیا این همه حاوی ایمانی بود با محتوای بسیار ژرف، و به مبدأی نامشروط نظر داشت و این ویژگی را طسی قسرون و اعصار حفظ کسرد و همهٔ مسذاهب دیگر آن زمسان، از برابرش گریختند و نــابود شدند. برای این واقعه برنــامهای ریخته نشده بود. هنگامی که برنامهریزی برای مذهب مسیحی، خصوصاً از زمان كنستانتين، به ميان آمد و سوءاستفاده آغاز شد، اين مذهب به سبب منبع ژرفیی که سرچشمهاش بود جای خود را باز کرد و با همهٔ نقابهای نامناسبی که به آن زده شد و تفسیرهای نادرستی که از آن بعمل آمد هیچ گاه پیوندش با آن منبع بریده نشد. در دورهٔ ما شباهتهائی با آن روزگاران می توان یافت. ولی فرق بسزرگ اینجاست که مسیحیت امروزی با آنچه در آن زمان بود شباهتی ندارد، و امروز چیزی در میان نیست که بتوان با آن دین، که جهان را دگرگون ساخت، مقایسهاش کرد. از این رو شباهت زمان ما با آن دوره تنها در پدیدههای جزئی است، مثلاً در ظهور شعبدهبازان و تشکیل حلقهها و اجتماعاتی بر گرد آنان، یا پیدائی فرقههای عجیب و مسخره آمیز و امثال اینها.

تصویر چگونگی ایمان در روزگار ما را از دیدگاه دیگری نیز می توان نگریست. هنگامی که دربارهٔ بی ایمانی زمان ما و ناتوانی و بی اثری کلیساها و رواج نیستانگاری سخن به میان می آید، در پاسخ می گویند: این سخنان ناشی از آن است که گذشته را معیار زمان حال قرارمی دهند و چنین معیاری نادرست است. می گویند امروز هم ایمانی هست که از منبع تازهای سرچشمه می گیرد و چنان نیرومند است که می تواند کوهها را جابجا کند: مثلاً ایمان ژاکوبنها در دورهٔ انقلاب فرانسه به فضیلت و وحشت، و به خرد، و به اینکه فرمان خرد را باید با زور به کرسی نشاند. «کروچه» جنبش بزرگ آزادیخواهی در قرن نوزدهم را «مذهب آزادی» می نیادی امروزی است که خود نوعی مذهب هستند و با نیروی معتقد کنندهٔ خارق العاده ای راه خود را باز می کنند: همچنان که فرهب بودانی پایان فرهنگ هندوستان بود و فلسفهٔ رواقی پایان فرهنگ مذهب بودانی پایان فرهنگ هندوستان بود و فلسفهٔ رواقی پایان فرهنگ امروزی از مذهب سوسیالیسم هم پایان فرهنگ باخترزمین است. تودههای امروزی از مذهب سوسیالیسم نیرو می گیرند و به جنبش می آیند.

برنامهریزی عمومی و صلحجوئی و بیزاری از جنگ و مانند اینها نیز همچون مذاهب اجتماعی بنظر می آیند، چنانکه گوئی ایمان بی ایمانها هستند. آدمی به جای آنکه در دامن ایمان زندگی کند، در زیر سایهٔ تصورات نادرست دربارهٔ واقعیات و دربارهٔ آینده، بسر می برد و این تصورات را علم و یقین می پندارد. نظریهای که از نیست انگاری سرچشمه گرفته است، این وضع را تأیید می کند و در مقام دفاع از آن می گوید: آدمی همیشه در عالم تصورات زندگی می کند و تاریخ چیزی نیست جز

جریان دگر گونشدن تصورات واهی.

در برابر این ادعا باید گفت: تاریخ تنها جریان تصورات گوناگون نیست، بلکه مبارزه با آن تصورات به خاطر حقیقت نیز، سراسر تاریخ را آکنده است. درست است که خصوصاً ناتوانان عنان خود را به دست تصورات واهی میسپارند، و امروز خود آدمی شاید ناتوانتر از هر زمان دیگر است، ولی فرد این قابلیت را هم دارد که از یگانه امکانی که ناتوانی در اختیار آدمی می گذارد، یعنی از کوشش و تلاش بی قید و شرط به خاطر حقیقت، بهرهبرداری کند.

مدعی نیست انگار، این سخن را هم تصوری و اهمی می شمارد، زیرا به عقیدهٔ او حقیقتی وجود ندارد. از این رو می گوید: آدمی ناچار است به چیزی می و جه می خواهد باشد ما ایمان داشته باشد؛ از این رو دست در دامن تصوری می زند تما بتواند بگوید: من به چیزی اعتقاد ندارم ولی آدمی باید به چیزی معتقد باشد.

وقتی که ایمان را از نظر روانشناسی در نظر می آوریم بی آنکه به محتوای ایمان و به حقیقت و عینیت کاری داشته باشیم به می مینیم که همهٔ موارد بالا شباهتی با ایمان مذهبی دارند: ادعای اینکه تنها حقیقتی که من یافته ام درست است؛ تعصب؛ عدم قابلیت درك عقاید دیگران؛ مطلق انگاشتن احكام؛ آمادگی به فداكاری و جانبازی.

از این گذشته تصویرهائی هم پدید می آیند که می تسوانند به عنوان نمودار ایمان توجه مردمان را جلب کنند. مشلا مسارکس در نوشتههای دورهٔ جسوانی خسود به انسانی نظر دارد که انسان به معنی راستین است؛ هنوز پدید نیامده است ولی پدید خواهد آمد و بیگانگی از خسویشتن را از خود برخواهد افکند. همچنین است انسان تازهٔ امروزی که با ماشین سر و کار دارد: ذاتاً خشن است و قیافهای شبیه «ماسك» دارد و کارش قابل اعتماد است و فاقد ویژگی شخصی است.

ولی وجود نشانههای روانشناسی کافی نیست برای اینکه هر ایمانی همچون ایمان مندهبی تلقبی شود؛ بلکه همین نشانهها، درست برعکس، نشان میدهد که چنان ایمانی فاقد خصیصهٔ ایمان مذهبی است، و به عبارت دیگبر «بدل ایمان» است. سوءاستفاده از علم و درآوردن آن بسه صورت احکام جزمی و گرفتاری در بند خراف علم، سبب می شود نظریدای که بطلانش ثابت شده است به عنوان نظریدای دربارهٔ سازمان درست جهان شناخته شود، و محتوای ایمان گردد. ولی اینها لغزشهای خطرناکی هستند که همه چیز را به ویرانی می کشانند. اینجا محتوای ایمان در میان نیست بلکه تهی بودن این ایمان، خود نشانه ای است بر اینکه آدمی خود را از دست داده است. ویژگی این ایمان این است که صاحبان و نمایندگانش هیپ چیز را، غیر از زور و قدرت، محترم نمی شمارند؛ از شنیدن دلیل و برهان ناتوانند و هیچ حقیقتی را که از منبعی معنوی ناشی شده باشد قبول ندارند.

مسأله را بار ديگر بـا عبارتي ديگر طرح ميكنيم: آيــا ايمان بدون تعالى و بي توجه به عالم مافوق تجربه، امكان پذير است؟ آيا هدفي دنيائي که آدمی را به خود مشغول میدارد، می تواند خاصیت ایمان بهذیرد برای اینکه محتوایش مربوط به آینده است؟ به عبارت دیگر، آیا چنان هدفی ـ چون برای زمان حال دور از دسترس تجربه است و نقطهٔ مقابل دردها و رنجها و تناقضهاى واقعيات زمان حال است مرتواند خصيصه ايمان داشته باشد؟ آیا تصور هدفی، که آدمی را دربارهٔ زمان حال می فریبد و تسلی می بخشد و مایهٔ تسلی را در چیزی که نیست یا چیزی که در زمان حال نیست، میجوید، و در عین حال قادر است به اینکه فداکاری و گذشت در راه آن آیندهٔ خیالی بطلبد، می تسواند دارای خصیصهٔ ایمان باشد؟ پی آمد چنین ایمانی ـ که فاقد هر گونه جاذبهٔ سحر آمیز و بیبهره از تعالی است ـ انحطاط معنویت و نیــروی آفــرینش انسانی است؟ و در نتیجه آنچه بــاقی می ماند، تنها مهارت و دلبستگی به کار، و گاهگاه یافتن راه درست و عشق بـ ه فـن (تكنيك) و اشتياق بـ ه آموختن راه و روش كار است؟ يـا نه، اين راه، آدمی را به ژرفناهای تازهٔ هستی، که هنوز از دیدهٔ ما پنهانند و هنوز صدایشان به گوش ما نرسیدهاست، سوق می تو اند داد؟

گمان نمی کنیم! در برابر این ادعا، آگاهی بر منبع ابدی آدمی قرار دارد، و آگاهی بر اینکه آدمیبه عنوان آدمی در همهٔ جامههای گوناگون تاریخی، از حیث محتوای ایمانش که او را ببا مبدأ هستی پیوند مسیدهد، همیشه یکسان و با خود برابر ماندهاست. آدمی میتواند بر خویشتن و بسر

مبدأ خویشتن پرده بکشد؛ می تواند خود را فراموش کند؛ ولی هر بار می تواند از نو به خود بیاید. راز یافتن دوبارهٔ خود در هستی، سبب می شود که آگاهی بر ژرفای هستی به او دست بدهد؛ و این آگاهی بر هستی، در پرتو محبت، به خود یقین پیدا می کند و محبت وسیلهٔ تجلسی محتوای هستی می شود. احساس و رفتار آدمی در برابر آدمی در حال تساهل و تسامح و گفت و شنید، سبب می شود که چشم آدمی برای دیدن حقیقت، و درونش برای دریافتن آنچه نامشروط است باز شود.

تصورات و اندیشههای ما درباهٔ ابدیت، و زبانی که برای تشریح و بیان آن بکارمی بسریم، دگر گون نمی شوند؛ ولی خود ابدیت دگر گون نمی شود، بلکهٔ هست؛ در حالی که هیچکس آن را چنانکه هست نمی شناسد.

اکنون میکوشیم دربارهٔ ایمان ابدی مطالبی بیان کنیم، ولسی می دانیم که همهٔ این سخنها تقریباً اشارههائی تهی هستند و خبود این بیان هم با آنکه جنبهٔ تجریدی و انتزاعی دارد، خود صورتی از صور تاریخی است.

۳. صور اساسی ایمان ابدی

می کوشیم صور اساسی ایمان را با چند جمله بیان کنیم: ایمان به خدا، ایمان به آدمی، ایمان به امکانها در جهان.

۱. ایمان به خدا: تصوراتی که آدمی دربارهٔ خدا پدید آوردهاست، خود خدا نیست؛ ولی ما تنها به وسیلهٔ تصورات می توانیم بسر وجود خدا آگاه گردیم. ایسن تصورات، نمادهائی هستند که تاریخیند، و همیشه نارسا هستند.

آدمی بنحوی از انجا بر عالم تعالی و ماورای تجربه آگاه میشود ولو از راه برخورد با مکان نیستی باشد، مکانی که همه چیز در آن هست: این نیستی و این هیچ، میتواند ناگهان مقام ملاً و هستی راستین باشد.

خدا منشأ و غمایت است، و آرامش است؛ در آنجما اطمینمان و مصونیت هست.

ممکن نیست آدمی عالم تعالی و ماورای تجربه را گمکند و در عین حاِل باز هم آدمی باشد.

هر سخن منفی در این بـاره مـربـوط بــه تصورات است و متکــی بر

حضور اندیشهٔ خدا، یا حسرت و آرزوی بیپایان پیوستن به خدا.

ما همیشه با نمادها زندگی میکنیم و تجربه و درك ما نسبت به تعالی و عالم ماورای محسوسات، و همچنین نسبت به واقعیت راستین، به واسطهٔ نمادها صورت می گیرد. ایسن واقعیت راستین هنگامیی از دست می رود که آن نمادها را چیزهای واقعی بینگاریم.

۷. ایمان به انسان: ایمان به انسان، یعنی ایمان به امکانهای آزادی. انسان هدیهای است خدائی به خود انسان، و سرنوشت و سرانجامش را تنها به خود مدیون است. انعکاس صدائی که از تاریخ به گوش ما می رسد، و جنب و جوشی که هنگام پرداختن به اجداد و پیشینیانمان تا نخستین سرچشمهٔ انسانیت به ما دست می دهد، ناشی از این است که می بینیم آنان چگونه در جست و جوی آزادی بودهاند؛ از چه راههائی به آزادی تحقق بخشیدهاند؛ و آزادی را با چه صور تهائی کشف کرده و خواسته اند. ما در آنچه آدمیان توانسته اند بکنند و بیافرینند، و در سخنی که از خلال تاریخ به ما می گویند، خود را باز می بابیم.

شرط آزادی، ارتباط و بسا هم بسودن راستین است، و ایسن ارتبساط بمراتب بیشتر از به هم خوردن و به هم رسیدن و هواخواه یکدیگر بودن و اشتراك منافع و اشتراك در تفریح است.

آزادی و ارتباط راستین قابل اثبات نیست. آنجا که اثبات از راه تجربه آغاز می شود، در آنجا نه آزادی هست و نه ارتباط. ولسی هسر دو آنها چیزی پدید می آورند که موضوع تجربه می شود بی آنکه بتوانیم به اندازهٔ کافی تشریح و توجیهش کنیم، ولی اشارهای است بر تحقق آزادی، که اگر بتوانیم در آن شرکت بکنیم قابل فهم می شود و به صورت تکلیف در می آید.

ایمان به انسان، ایمان به امکانهائی است که آزادی برای انسان به پدیدمی آورد نمه ایمان به انسانی به انسان، ایمان به خداشی که علت هستی انسان است. اگر ایمان به خدا نباشد، ایمان به انسان مبدل به تحقیر انسان می شود و هرگونه احترامی نسبت به انسان از میان می رود و نتیجه این می شود که انسانها را وسیله و مادهٔ اولیه بینگاریم و مصرفشان کنیم و نابودشان سازیم.

۳. ایمان به امکانها در جهان: تنها کسی که شناسائی نادرستی دربارهٔ جهان دارد، می پندارد که جهان چیزی بسته و محدود است و دستگاه خودکاری است که می توان شناخت، یا موجودی است مبهم و فاقد آگاهی.

آنچه شناسائی توأم با تفکر و انتقاد نشان میدهد، و آنچه از تجربهٔ مستقیم این جهان پر از راز برمیآید، باز بودن و غیر قابل پیشبینی بودن جهان و بیشماربودن امکانهای آن است.

ایمان به جهان بدین معنی نیست که جهان را ذاتسی بینگاریم که برای خود بسندهاست، بلکه این است که به راز در جهان بودن خودمان آگاه گردیم و به همهٔ امکانها و تکالیفی که با این بودن توأم است.

جهان میدان تکلیف است، تجلی عالم تعالی و ماورای تجربه است، و ما زبان آن را میتوانیم بشنویم و بفهمیم به شرط آنکه بدانیم از آن چه میخواهیم.

ایمان، (ایمان به خدا، ایمان به انسان، ایمان به امکانها در جهان) برای راههای سوسیالیسم و وحدت جهان اهمیت فوقالعاده دارد: آنجا که ایمان از میان برود، فهم و مکانیسم و حس گرائی و ویرانی میماند.

نیروی حاصل از ایمان: تنها ایمان میتواند نیروهائی را به جنبش در آورد که بسر غریزه های حیوانسی آدمسی - مانند غریزهٔ تمایل به زور و حکومت، شهوت زور گوئی و جنایتکاری، جاهطلبی بی محتوا، حسرص به ثروت و لذت جوئی و غریزهٔ جنسی - چیره می شوند و آنها را محرکهائی برای هستی آدمی در حال عروج می سازند.

قدم نخستین برای عنانزدن بسه غریزههای عربان، زور آشکار و ایجاد ترس است؛ قدم دوم زور نمامستقیم «تابسو» است؛ و قدم بازپسین چیرگی خواسته و دانسته بسه بیاری ایمان است، و کسی به ایسن چیرگی تواناست که به نیروی ایمان بر معنی اعمال خویش حاکم می تواند بود.

تاریخ، سیر و پیشرفت آدمی است بسه سوی آزادی به یساری نیروی ایمان. به یاری این نیرو قوانینی بوجبودمی آیند که بسه زور عنان میزنند و مشروعیت را پدیدمی آورند؛ و نیز بسه یساری همین نیرو آدمسی از راه تسلیم شدن در برابر وظایف و احکام نامشروط، به مسرحلهای مسیرسد که

می تواند «خودش» باشد.

تساهل: نظام جهانی تنها در صورتی تحقق می تواند یافت که تساهل حکمفرما باشد. عدم تساهل نتیجهای جز زور و نفی و غلبه ندارد. ولی تساهل به معنی بی اعتنائی نیست. بی اعتنائی ضعیفترین شکل عدم تساهل است، و ناشی از غرور کسانی است که گمان می برند حقیقت نهائی را بچنگ دارند. بی اعتنائی تحقیر پنهانی است: دیگران هر عقیدهای را که می پسندند، داشته باشند، به من مربوط نیست. انسان متساهل آماده است هر سخنی را بشنود و بسنجد، بر نارسائی خود آگاه است و می خواهد نارسائی خود را با نارسائی دیگران ربط دهد بی آنکه تصورها و اندیشههای ایمانی را بصورتی یگانه که برای همه تکلیف آور باشد در آورد.

شاید در هـ ر انسانی همهٔ امکانها وجود دارد، ولی واقعیت همیشه محدود است و علت این محدودیت، اولا محدودبودن هستی و زندگی است و در ثانی چند گونگی تاریخیت است که سبب می شود ما نه تنها با یکدیگر فرق داشته باشیم، بلکه ویژگی و نامشروطی خودمان را دارا باشیم. هیچ لازم نیست که همهٔ آدمیان به یك گونه و از یك سنخ باشند ولی باید در عین اختلاف، آن چیز واحد را که همه را به هه می پیوندد، دریابند، زیرا ریشهٔ همه ما در ورای منشأ خاص تاریخیمان در منشأ واحدی است که همهٔ ما را فرامی گیرد، و همین ریشهٔ واحد است که از ما می خواهد که با یکدیگر ارتباط بی حد و مرز داشته باشیم؛ زیرا راه رسیدن به خواهد که با یکدیگر ارتباط بی حد و مرز داشته باشیم؛ زیرا راه رسیدن به حقیقت در دنیای پدیده های گونا گون، تنها همین ارتباط است.

ارتباط و گفت و شنید، نه تنها در مسائل زندگی یگانه راه رسیدن به نظامی سیاسی است، بلکه در همهٔ جنبههای هستی ما یگانه طریقی است که می تواند ما را به هم بهیوندد. ولی محرك و محتوای ایس ارتباط تنها از ایمان حاصل می تواند شد: ایمان به انسان و امكانهای او، ایمان به مبدأی واحد که سبب پیوند همهٔ آدمیان است، ایمان به اینکه مسن فقط با دیگران و همراه دیگران «خودم» می توانم شد.

مرز تساهل، عدم تساهل مطلق است. ولی هر انسان زندهای، چون انسان است، هر قدر هم اعمال و رفتارش حاکی از بیتساهلی بـاشد، ناچار تساهل را در ذات و درونش نهفته دارد. روح هر عملی آدمی است: هرکار که به منظور رسیدن به سوسیالیسم یا برنامه ریزی کرده می شود، و هر چه در راه نیل به نظام جهانسی تحقق می یابد، و همهٔ سازمانها و آثار و قواعد و مقررات مربوط به ارتباطها و رفتارها و اعمال، از آدمی ناشی است و چگونگی آنها بسته به آدمیانی است که پشت سر آنها قراردارند؛ و با دگرگون شدن آدمیان، خود آنها نیز دگرگون می شوند؛ و طرز فکر و ایمان و ویژگی آدمیان چگونگی تحقق آن کارها و سازمانها و نتایج آنها را معین می کند.

هر طرحی که فهم آدمی می ریزد، و هر چیزی که فهم آدمی هدف می سازد یا همچون وسیله بکارمی بسرد، چون ناشی از آدمی است ناچار تحت رهبری انگیزه هائی است که فهم متوجه آنها نیست، خواه آن انگیزه ها غسری باشد، یا شهوت و هوس، یا ایمان، و یا ایده.

از این رو اگر آگاهی آدمی تنها بــه آنچه با فهــم دریــافتنی است قنماعت ورزد، در معرض خطر قبرارمسی گیمرد. آگاهسی بیدار تحت رهبری ایمان است، و ایمان وادارش می کند که در مورد امور محدود به ای خود مرزی قائل شود؛ مثلاً در مورد قدرت و زور، یا برنامهرین از روی فهم، یا علم و هنر. همه چیز مرزی دارد و تحت رهبری مقامی قرار گرفته است که نه برنامه است و نه در برنامه می گنجد. رهبری از نظام ژرفتری سرچشمه می گیرد که در روشنائی ایمان به خود آگاهمی گردد. به واسطهٔ این رهبری امر محدود و متناهی جان می گیرد و به صورت حضور و جلوهٔ بینهایت درمی آید و در عین حال، اگر محدودیت و متناهی بـودن خـود را از یاد نبرد، ظرف و زبان میشود و پایهٔ حضور بینهایت می گردد. از ایس رو این امکان وجود دارد که در سازمانها و دیـوانسالاریها و علـم و فن، آدمی مخاطب قبرارگیرد و از او خواستهشود که در نقطههای عطف راهی پیداکند بـرای اینکه روح و معنـی همهٔ آن چیزهـا را پــدیــدار سازد، و از طریق قائــلشدن مــرزی بــرای خــود، به معنــی و انسانیت امــکان تجلی ببخشد. سیاستمداران و کارمندان و پژوهشگران، ارزش و معنی وجود خود را تنها از این راه بدست می آورند که به واسطهٔ محدود ساختن خود و قائل شدن مرزی برای قدرت خویش، نشان میدهند که تحت رهبری آن ذات

فراگیر قراردارند.

۴. ایمان در آینده

وضع کنونی و صور ایمان ابدی چنان دور از هم و مخالف یکدیگر بنظرمی آیند که تقریباً وجود یکی وجود دیگری را نفی می کند. این دوری و اختلاف، مسألهٔ آینده را پیچیده تر و جالب توجهتر می سازد: ایمان مردمان در آینده به چه صورتی نمایان خواهد شد؟

کسانی که در مورد آینده از بیخ و بن بدبینند چنین می گویند: احتیاج و بدبختی بزرگ همه چیز را نابود خواهدکرد و با نابودی فرهنگ، ایمان نیز از میان خواهدرفت، و جیز بیخودی و از کارافتادگی روح و معنی چیزی نخواهدماند. چنین می نماید که لحظههای الهامیافتن از ژرفنای روح، اثری در جهان نخواهد بخشید زیرا ارتباط و گفت و شنودی میان آدمیان نخواهدبود، یا چون گفت و شنید و ارتباط هر کسی منحصر به چند تن از نزدیکانش خواهدبود آن الهامها سودی برای جهان نخواهد داشت. در جهانی که گرفتار چنین بدبختی نابودکنندهای باشد، به میان داشت. در جهانی که گرفتار چنین بدبختی نابودکنندهای باشد، به میان وحشتبار گسترده شدهاست که همچون دورنمائی مبهم نمایان است، بی آنکه سخنی به ما بگوید.

ولی اگر در آینده ایمانی خواهدبود قابل ابلاغ، که آدمیان را بهم ربط خواهدداد، در این صورت این نکته مسلم است که چگونگی آن ایمان از راه برنامهریزی قابل تعیین نیست. آنچه ما میتوانیم کسرد این است که آماده باشیم تا بتوانیم آن را بپذیریم، و چنان زندگی کنیم که این آمادگی روز بسروز بیشتر گردد. ما نمی توانیم دگرگون شدنمان را هدفی خود قراردهیم؛ این دگرگون شدن باید به ما بخشیده شود، به شرط آنکه چنان زندگی کنیم که بتوانیم از آن، وقتی که به ما بخشیده می شود، به بهره مند گردیم. با توجه به این نکته جای دارد که دربارهٔ ایمان در آینده سکوت کنیم.

ولی اگر این مطلب راست است که ایمان در هر زمانی حضور دارد،

در این صورت حتمی جامعه ای هم که عبارت «خدا مرده است» در آن همچون حقیقتی انگاشته مسی شود، نمی تواند چیزی را که همیشه هست بکلی از میان ببرد؛ بنا بر این، آنچه از این ایمان باقی است، یا جوانهٔ این ایمان، زبانی می جوید؛ و فلسفه می تواند مکانی را بیندیشد که در آن، این زبان امکان می تواند یافت. منشأ این زبان دو انگیزه است:

۱. انسان با ایمان هر انسان با ایمان را، هر جا بیابد، دوست دارد. همچنان که انسان آزاد همواره در ایس تسلاش است که همهٔ آدمیان آزاد باشند، انسان با ایمان نیسز همیشه می کسوشد که همهٔ مردمان به ایمان تاریخی خود دست بیابند. در ایس راه زور و اجبار معنی ندارد، و یگانه عمل درست متوجه ساختن دیگران به زبانی است که به واسطهٔ آن عالم تعالی و ماورای تجربه متجلی می گردد. هرچند ما نمی توانیم در این راه یاری اساسی به یکدیگر برسانیم، ولی می توانیم به همدیگر بر بخوریم و به یکدیگر برسیم. عالم تعالی تنها به فرد می تواند یاری کند، از این راه که فرد، در پرتو آن، «خودش» بشود. ولی ما در حال ارتباط و گفت و شنید می توانیم به یکدیگر جرأت ببخشیم و آنچه را در هر فردی نهفته است به مرحلهٔ شکفتگی برسانیم.

۲. هر چند کار از روی برنامه هـرگز نمی توانـد ایمان ایجاد کند،
 ولی می تواند از ایمان بـرای ایمان امکانهـائی بیندیشد و حتـی شاید پدید
 آورد.

آنچه برای آینده اجتناب ناپذیر است ایسن است؛ جسریان فرهنگ و معنی و سرنوشت انسانیت، همهٔ آدمیان را فرامی گیرد. آنچه همهٔ آدمیان با آن سر و کار نیابند و نپذیرند، امیدی به ماندن ندارد. هرچند شکفتگیهای عالی فرهنگی و آفرینندگی معنوی مانند همیشه منحصر به افراد برگزیده خواهدبود، ولسی امور سادهای که همهٔ محصولات معنوی و فرهنگی معطوف به آنهاست، باید در آگاهی اکثریت مردمیان صورت واقعیت یافته باشد، یا همچون خواستهٔ به زبان نیامدهای نیاز اکثریت را برآورد.

آنچه مردمان واقعاً مطالعه میکنند و مسیخوانند، امروز بیش از هر زمـان دیگر در درجـهٔ اول اهمیت قــراردارد. قــرنهای دراز کتاب مقدس یگانه کتابی بود که هر که خواندن و نوشتن می دانست از کودکی تا سنین پیری آن را میخواند. امروز چنین می نماید که این سنت و این طرز تربیت از میان رفته و نوشته های گوناگون جای کتاب مقدس را گرفته است. روزنامه هائی که در سطح بالا قرار دارند و آثار بهترین نویسندگان را منتشر می کنند و انسان امروزی از آنها بی نیاز نمی ترواند بود - آنجا که یگانه موضوع مطالعه هستند و تنها نیاز خوانندگانی را برمی آورند که هرچه می خوانند زود از یاد می برند، خطری واقعی برای آدمیان است و هیچ نمی توان پیش بینی کرد که در آینده چه نوشته هائی بر زندگی و تربیت مردمان حکمفرما خواهد بود.

به هر حال، چون میوضوع اصلی خود آدمی است، از ایس رو کوششهائی که مطمع نظر و مخاطبشان همهٔ مردمان است، در تعیین آینده نقش اساسی دارند به شرط آنکه بسراستی بتوانند در دلها راه بیابند و در عین حال جنبهٔ مصنوعی نداشته باشند، و گرنه در دلها ریشه نمی دوانند و در برابر بادهای حوادث یارای ایستادگی نخواهند داشت و در هم خواهند شکست همچنان که تصویرهای مصنوعی فاشیستی، با آنکه با هیاهوی فراوان مورد تأیید قرارگرفت و پذیرفته شد، دیری نهائید.

تأثیری که کلیسا از راه نوساختن خود می تواند بخشید به هیچ روی معلوم نیست. بی گمان شخصیتهائی با ایمان مذهبی کلیسائی می بینیم که نامشروطیشان ما را به حیرت می افکند. ولسی امروز به طور کلی از شخصیتهای بزرگ و مؤثر و معتقدکننده خبری نیست.

ایمان مذهبی کلیسائی، خود را از راه تصورها و اندیشهها و احکام جزمی ابلاغ می کند و به صورت «فورمول»های مذهبی در می آید، و ممکن است با دورافتادن از منشأ و مبنای خویش تنها به شکل فوره ول بماند و اثر خود را از دست بدهد. ولی در عین حال ایمان مذهبی برای نگاهداری سنت به این ظرفها نیاز دارد.

هنوز چنین می نماید که بیشتر مردمان در ایمان بنوعی واقعیت محسوس، پابرجا هستند. از این رو سازمانهائی که میخواهند بر ملتها حاکم باشند و در عین حال به آنها یاری کنند، وقتی می بینند که از هیچ راه دیگری در تودهها مؤثر نمی افتند، به تمایل آدمیان به واقعیات

محسوس و احکام مذهبی توسل میجویند.

در برابر این وضع، ایمان دگر گونشدهای قراردارد که بسا کلیسا بیگانه است. آدمی که به آزادی خود آگاهی یافتهاست، ایمان خود را به صورت محتموائی کلی و غیرجمزمی در آورده و در حالی که بر تساریخیت خود واقف و در امور شخصی زندگی، بر تصمیم خود متکی است همه چیز را میآزماید و تجزیه و تحلیل میکند و برای شنیدن هر سخنی آماده است و بر پایهٔ مرجعیت سنت تاریخی اتکا دارد. مسأله این است که آیا زمان ما، که برای نخستینبار به تودههای بزرگ، خوانسدن و نوشتن آموخته و شاید آنان را از تربیت فکری بهتری برخسوردار ساختهاست، از همین راه امکان پدیدآمدن ایمان آزادی را - که در قالب حکم جزمی نمی گنجد -فراهم نیاور دهاست؟ هنوز این گونه ایمان در تودهها ریشدای ندواندهاست، و از این رو کارگزاران معتقدات جزمی به اتکای تعلق بر سازمانهای عظیم و مؤثر در جهان، آن را همچون ایمانی خصوصی و بی اثـر به دیدهٔ تحقیر مينگرند. ولي ـ از آنجا كه تودهها از افراد تشكيل ميابند و بدين جهت همه جا عقاید خصوصی و فردی راه خود را باز می کند و به کرسی می نشیند _ جریبان امبور آینده بسته به چگونگی پیاسخ این سؤال خواهدبود که آیا در آن ایمان، چیزی نهفتهاست که باید در شکفتگیهآی معنسوی و فرهنگی و در منشأ آدمی به عنوان فرد، و در ارتباط بی واسطهاش با خدا، باز شناخته شود؟

اگر هم تردید دربارهٔ کلیسای امروزی و قابلیت تحول آن که شاید تردیدی مبتنی بر اشتباه است منمی گذارد برای آیندهٔ کلیسا پیشبینی مثبتی بشود، ولی این تردید به هیچ روی متوجه مفهر مبتنی بر کتاب مقدس نمی تواند بود. چون اهمیت معنوی دورهٔ محوری برای دریافتن تمام تاریخ، بسیار مهم و اساسی است، و چون علم و فن با همهٔ محتواهائی که پدید آوردهاست در برابر محتواهای ایمانی و انسانی آن دوره نمی تسواند ایستاد، و چون تفکر جدید نمی تواند بر تزلزل و انحطاط و از هم پاشیدگی خود چیره شود، و چون در فرهنگ جدید، سادگی عمق وجود ندارد و اگر محتواهای قدیم را نگاه ندارد نمی تواند عرض اندام کند، از این رو: بسه احتمال قوی ایمان آینده ناچار به اصول دورهٔ محوری، که منشأ مذهب

مبتنی بر کتاب مقدس است، متکی خسواهد بسود. بنا بسر این آنچه امروز محتمل مینماید تحول مذهب مبتنی بر کتاب مقدس و جان گرفتن دوبسارهٔ آن است.

در بسرابسر تمایل عصر مسا به جدائی و مسرزبندی و دسته بندیهسای تعصب آمیز (که مشابه مسرزبندیهای نساشی از طسرز فکسر مبتنی بسر برنامه ریزی عمومی است) تمایسل دیگری هست: بهم پیوستن و همه با هم روی آوردن بر حقیقت بزرگ ساده.

ولی در هیچ مورد خاص نمی توان گفت که موضوع کدام ایمان

براستی مرده و از میان رفتهاست، کدام ایمان توسل بیه و دهای است به چیزهای از دست رفته، و کدام یك اصالت دارد و پایهٔ زندگی می تواند بسود. ولی یك نکته مسلم می نماید و آن ایس است که آیندهٔ «انسان باخترزمینی بودن» ما بسته به ایمان ماست، به دین مبتنی بر کتاب مقدس. اگر دین مبتنی بر کتاب مقدس نتواند تحول بیابد، بلکه متحجر بماند و هر روز ناتوانتر گردد و در کشاکش حوادث سیاسی آینده بکلی خاموش شود، در آن صورت، چون آدمی همیشه آدمی خواهد ماند، ناچار باید چیز تازه ی وی بنماید و جای آن را بگیرد. این چیز تازه که در تصور ما نمی گنجد، سبب خواهد شد که دین مبتنی بر کتاب مقدس نابود

یادی ماندهاست، یا حتی یاد آن هم از خاطرها محو شود. در این صورت گفته خواهد شد که آن دین زمان درازی رواج داشتهاست مانند دین کنفوسیوس که امروز در همان وضع و در برابر همان مسأله قرار گرفته است ولی زمان رواجش به درازی زمان رواج دین مصر قدیم نبوده است.

آن چیز تازه وابسته به سازمانی نخواهد بود که نتواند در برابر

شود و تنها یادی از آن باقی بماند، همچنانکه از اساطیر یونان امروز تنها

ان چیز تازه وابسته به سازمانی نخواهد بود که نتواند در بسرابسر زور و قدرت امپراتوری احتمالی جهانی ایستادگی کند. بلکه اگر قرار باشد که براستی در آدمیان نفوذکند، ناچار باید چیزی مانند دورهٔ محوری تازهای باشد. اگر چنین وضعی روی بنماید آزادشدن و آماده گردیدن آدمیان برای شنیدن هر عقیدهای، نشان خواهد داد که در ارتباط و گفت و شنود آدمیان و در پرتو نبردهای معنوی و فرهنگی و در تنش نامشروطی

اخلاقی، و در نیکبختی حاصل از این احساس که پایهٔ این جریان تازه بر خدا متکی است، چه شکفتنها می تواند روی داد و چهها پدید می تواند آمد. دربارهٔ آینده بدینسان نیز می توان اندیشید: در قسرنهای آینده شاید آدمیانی به جهان آیند که با توجه به منشأ دورهٔ محوری حقایقی را اعلام کنند که در عین حال از دانشها و تجربههای دوران ما آکنده باشد و مردمان به آن حقایق براستی ایمان آورند و آنها را رهبر زندگی خود سازند. در این صورت آدمیان بار دیگر از روی کمال جدیت در خواهند یافت که معنی اینکه «خدا هست» چیست، و بار دیگر با عالمی آشنا خواهندشد که زندگی جنبش و معنویت خود را از آن می گیرد.

ولـــى چنين مىنمايد كه انتظار اينكه اين رويـــداد به صورت وحى و الهام خدائي تازهاي باشد بيهودهاست. مفهوم وحيى و الهام مختص دين مبتنی بسر کتاب مقدس است. وحی و الهام یکبار روی داده و بپایان رسیده است و اندیشهٔ وحی همیشه با دین مبتنی بر کتاب مقدس پیوسته خواهد ماند. اگر امروز در دنیای ما کسی به ادعای پیامبری برخیزد و اعلام کند که از خدا الهام می گیرد و وحـی بر او نازل میشود، دیوانه و دروغگــو خوانده خواهدشد و دینی که میآورد خرافه تلقی خواهد گردید. ولی که مى دانىد كه فردا چه خواهده به هر حال چنين الهامى دور از حقيقت خواهد بود و به انحصار طلبي آميخته با زورگوئي متوسل خواهد شد. زیرا این بینش و تجربهٔ قـرنهای اخیر راـ که حقیقت ایمان بـا صورتهای مختلف تاریخیش، در برخورد این صورتها از راه ارتباط با یکدیگر نهفته است ـ نمى توان كان لميكن انگاشت، اين تجربه در اصل نادرست نيست. در برابر امکان پیدائی امیراتوری جهانی توتالیتر و حقیقت ایمانی متناسب با آن، یگانه امیدی که برای «فرد»های بیشمار میماند این است كـه ـ همچنان كه از زمان دورهٔ محوري تـا امروز، از چين تـا باخترزمين زندگی کردهاند ـ دامن فلسفه را از دست ندهند. استقلال آدمیانی که ژرفنای درونشان با عالم تعالی پیوند دارد در برابر دولت و کلیسا، و

آزادی روحشان که از ارتباط و گفت و شنود ـ با سنت فلسفه ـ مایه مـی

١. این سخن زادهٔ تعصب نویسنده است. رك. حاشیه ص. ٣٥٥

گیرد، واپسین پناهگاه آنــان است، همچنان که طــی هزاران سال در ادوار دگرگونی جهانی بودهاست.

در برابر کسانی که وحدت جهان را بدون وحدت محتوای ایمان بعید می دانند، می گوئیم: نظام جهانی که (برخلاف امپراتوری جهانی) همهٔ آدمیان را بهم پیوند می تواند داد، تنها در صورتی امکانپذیر است که محتواهای متعدد ایمانی، آزاد بمانند و بتوانند با یکدیگر ارتباط بیابند و گفت و شنود کنند، بی آنکه محتوای ایمانی واحد و عینی جای آنها را بگیرد. وجه مشترك همهٔ ادیان و ایمانها در رابطه با نظام جهانی این است که همهٔ آنها چنان نظام اجتماعی جهانی را خواهانند که در آن امكان شکفتگی روحی و معنوی برای یکایك آنها موجود باشد.

بنابراین، آنچه انتظار داریـم در آینده روی دهد، وحی تازهای از سوی خدا به صورت دینی انحصاری نیست که در مورد همهٔ مردمان نافذ باشد. آنچه ممکن است روی بنماید بیگمان غیر از این خواهد بود. شاید بجا باشد منتظر چیزی باشیم از نوع الهام خدائی، ولی با اشکال و صور متعدد، بنحوی که امروز هم قابل قبول باشد (این خود البته سخن گفتن دربارهٔ آینده با اصطلاحات گذشته است)، یا (اگر بخواهیم اصطلاحی درخور دورهٔ محوری بکارببریم) پیدائی فرزانگان و قانونگذارانی که امکان رشد انسانی پاك و اصیل و با نشاط را فراهم سازند. در ما آدمیان نارسائیی هست که به نوعی چشم براهی و آمادگی می ماند. فلسفه به کمال نرسیده است و باید به این واقعیت آگاه بماند اگر نخواهد دروغ و قلب و برابر دشمنان حقیقت باشد. ما به تاریکی آینده گام می گذاریم در حال دفاع در برابر دشمنان حقیقت، و قادر نیستیم از دانستنی که بر ما تحمیل می شود برابر دشمنان حقیقت، و قادر نیستیم از دانستنی که بر ما تحمیل می شود خصوصاً، آماده ایم بشنویم و ببینیم وقتی که اندیشه ها و نمادهای عمیق خصوصاً، آماده ایم بهننویم و ببینیم وقتی که اندیشه ها و نمادهای عمیق راه زندگی را روشن می کنند.

در این جریان، فلسفه آثار اساسی پدید خواهدآورد. فلسفه به ما نیسروئی مسی بخشد که بتوانیم در بسرابسر ابلهیها و تقلبها و عسم تساهل ایستادگی کنیم، و ما را بجائی می رساند که در آنجا عشق، در حال ارتباط و گفت و شنود راستین، عمق می سابد. آنگاه در ایس عشق است

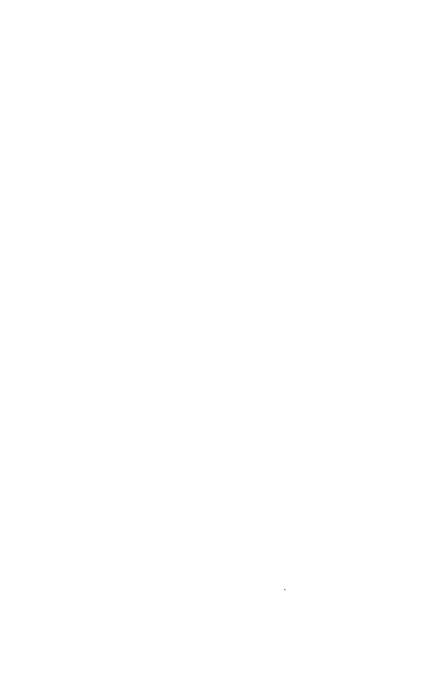
که، در پــرتــو ارتباط و گفت و شنود آدمیـانی که به سبب اختلاف منشأ تـــاریخیشان دورترین فاصلهها را با هم دارند، حقیقتی که همهٔ مــا را بهــم پیوندمیدهد آشکار خواهدشد.

أمروز فقط افراد هستند كه محسوسند. كسى كه مىخواهد در جامعة غیر بسته و غیر متشکل و تشکل ناپذیر انسانهای راستین زندگی کند ـ یعنی در آنچه پیشتر کلیسای نامرئی خوانده میشد امروز عملاً به عنوان فرد بیا افرادی زندگی می کند که در تمام کرهٔ زمین پراکندهاند: در حال ارتباطی که هیچ حادثهٔ بد و بدبختی آور تاریخ نمی تـواند آشفته اش کند، و در حال اعتمادی که بر پایهٔ هیچ قراردادی بنا نشدهاست. چنان کسی در حال نقص و نارسائی زندگی میکند، ولی در حال نارسائی مشترك با آن افراد دیگر، و به همراهی آنان با اصرار تمام راه صحیح را در این دنیا میجـوید، نه در بیرون از این دنیا. این افراد بهـم بر میخـورند و یکدیگر را دل و جرأت مربخشند. «پیوندهای تــازهٔ محتواهـای عجیب و اف, اطی ایمان را با عمل واقعیت گرایانهٔ نیهیلیستی» رد میکنند، و می دانند که وظیفهای که به دوش آدمسی نهاده شده این است که آنچه را برای آدمی امکان دارد، در این دنیا تحقق ببخشد، و این امکان، منحصر به امکانی واحد نیست. ولی هرکس خود باید بداند که در چه وضعی است و برای چه می کوشد. مثل این است که گوئی هر فردی از سوی خدا مکلف شدهاست که در راه خرد راستین و حقیقت و محبت و وف او بازبودن بیحد و مرز بکوشد و زنیدگی خود را وقف آنها کند، بیدون زور، که خاص دولتها و کلیساهائی است که ناچاریم در آنها زندگی کنیم و مکلفیم که در مقابل نارسائی آنها مقاومت ورزیم۱.

۱: مترجم لازم میداند در مورد فصل «ایمان» که برای حفظ اسانت عیناً ترجمه شد این نکته را یادآوری کند که نویسندهٔ کتاب فیلسوفی مسیحی است، بنابراین در همهٔ اندیشههایش به مذهب مسیح نظر دارد..م.



بخش سوم معنی و فایدهٔ تاریخ



شناختن تاریخ جهان برای ما چه سود دارد؟ ما می کوشیم تاریخ را همچون واحدی کامل پیش چشم بیاوریم و دربیابیم تا بتوانیم به دریافتن خویش توانا شویم. تاریخ برای ما خاطرهای است که نه تنها آن را بیاد داریم و می شناسیم، بلکه سرچشمهٔ زندگی ماست: پایهای است که بر آن قرارداریم، و اگر بخواهیم در خلائ محو نشویم بلکه از انسان بودن بهره ور گردیم ناچاریم پیوند خود را با آن نگاه داریم.

شناسائی تاریخ فضائی بوجودمی آورد که در آن، آگاهی ما بر انسان بودن بیدار می گردد. تصویری که از تاریخ بدست می آوریم عاملی می شود برای روشن ساختن چگونگی خواستن ما. بسته به اینکه دربارهٔ تاریخ چگونه بیندیشیم، این اندیشه یا مرزهائی برای امکانهای ما پدیدمی آورد، یا مایهٔ اتکائی در ارزیابیهای ما می شود، و یا ما را از راه بدر می برد و از واقعیتمان غافل می سازد. آنچه ما از تاریخ می دانیم تنها محتوائی بی طرف نیست بلکه عامل مؤثری در زندگی ماست. هنگامی که می خواهند تاریخ را همچون وسیلهٔ تبلیغ در خدمت قدرتی قرار دهند محتوای آن را دگرگون جلوه می دهند و درباره اش دروغ می گویند. مسؤولیت ما، این وظیفه را بر عهدهٔ ما می نهد که در تمام تاریخ حقیقت را بجوئیم و بیابیم.

ما از پایهٔ تاریخیمان یا بدینسان با خبر می شویلم که عظمتی را که به آن دلبستگی داریم، در تاریخ می بابیم، و تحت تأثیر آنچه در گذشتهٔ ما بلودهاست و ما هستی خلود را از آن داریلم و جنبهٔ سرمشق برای ما دارد، بال و پر می گشائیم: در ایسن صورت وقایع و شخصیتهای بسزرگ از حیث زمان همه در یك سطح قرارمی گیرند و سنت تساریخی جنبهٔ تاریخی بودن را از دست می دهد؛ و یا بدینسان که وقایع و شخصیتهای بسزرگ را به ترتیب زمانی و با آگاهی به تاریخی بلودنشان می نگریم و می کوشیم

بدانیم که در کجا و در کدام زمان بودهاند: در این صورت تاریخ برای ما حرکتی به موازات زمان است و زمان به بخشهای متعدد تقسیم شدهاست: چنان نیست که همه چیز در همهٔ زمانها موجودباشد، بلکه هر زمانی بزرگیها و برزرگان خود را دارد و گذشتهٔ ما دارای بلندیها و پستیهای خاص خویش است. بعضی زمانها آرامند و چنان می نماید که هرچه در آنها هست برای همیشه است و همه چیز ارزش دائم دارد. بعضی دیگر نقطههای عطفند و در آنها زیر و رو شدنها و دگر گونیهائسی روی مسیدهد که گاه چین می نماید که به ژرفترین اعماق انسان بودن راه می یابند.

از این رو با دگرگون شدن تــاریخ، آگاهــی تاریخی هــم دگرگون میشود. در دوران ما آگاهی تاریخی آگاهی بر بحران است و این آگاهی بیش از یك صد سال پیش پیدا شده و روزبــروز فزونــی و گسترش یــافته و امروز تقریباً آگاهی همهٔ آدمیان گردیدهاست.

هگل در زمان خود سرخی غیروب را در افق جهان اروپا میدید و می گفت: «بوم مینروا هنگام فرورفتن خورشید به پرواز درمیآییدا.» و با این بیان ژرفای فلسفهٔ خود را توجیه میکرد. ولی آگاهی او هنوز آگاهی افول و زوال نبود، بلکه آگاهی تحقق و کمال بود.

در عالم اندیشه و فلسفه، آگاهی بحران در افکار کیرکه گارد و نیچه به بالاترین حد رسید و از آن زمان آگاهی بر نقطهٔ عطف تاریخ، و پایان تاریخ به معنائی که تاکنون داشت، و تحول بنیادی انسان بودن، گسترش یافت.

پس از جنگ جهانی نخستین سرخی غیروب به افیق جهان اروپها منحصر نماند، بلکه افق همهٔ فرهنگهای دنیا را فراگرفت و پهایهان انسانیت و زیر و بالا شدنی _ چه در جهت نابودی و چه در جهت تولسدی تازه _ احساس گردید و هیچ قوم و هیچ فردی از این احساس برکنار نماند. البته

مینروا در روم خدای اندیشه و فلسفه و معرفت است (نام ایس خدا در یونان آتنه بود) بوم مرغ متبرّك اوست. مراد از به پرواز درآمدن بوم مینروا اوج گرفتن فلسفه و اندیشه است.م.

هنوز خود پایان پدیدار نبود، ولی احساس نزدیکی پایان همه را فراگرفته بود. ایس پایان که همه چشم به راهش بودند، یا به صورت وحشت و اضطراب تجربه شد، و یا با شکیبائی و آرامی _ گاه از نظر علوم طبیعی و حیوان شناسی و گاه به صورت جریانی ماورای طبیعی _ توجیه گردید. ایس احساس مشلا در «کلاگسا» بکلی غیر از احساسی است که در اشپنگلر یا نیچه میتوان یافت. ولی هیچیك از آنها دربارهٔ واقعیت بحران، آن هم به میزانی که در تاریخ بیسابقه است، کوچکترین تردیدی ندارد.

برای اینکه در عین آگاهی بر ایس بحسران، بتوانیسم وضع خود را دریابیم، تنها شناسائی تاریخ به ما یاری میکند.

چنین مینماید که یک چیز همیشه میتواند پایدار و پا بر جا بماند: انسان بودن، و در حال اندیشیدن فلسفی به خود خویش واقفشدن! تاریخ نشان میدهد که اندیشیدن و فلسفهٔ بلند در زمانهای انحطاط نیز امکان پذیر است.

تمایل و حتی اصرار به دریافتن خویش با یاری گرفتن از شناسائی تاریخ جهان، شاید جلوهٔ پابرجائی اندیشه و فلسفه است که در حالی که ژرفنای خود را می جوید چشم به آینده دوخته است: صورت پیشگوئی پیامبرانه ندارد، ولی آکنده از ایمان است؛ ناامید نمی کند، بلکه قوت قلب می بخشد.

هر چه ما در ژرفترساختن و گسترشبخشیدن به خاطرهٔ تاریخی خود بکوشیم، باز هم جای کوشش باقی میماند. مرزهای تاریخ شاید بهتر از هر چیز دیگری می توانند ما را به اهمیت تاریخ همچون واحدی کامل، آگاه سازند. ما به این مرزها، در برابر آنچه تاریخ نیست، در برابر آنچه پیش از تاریخ یا بیرون از تاریخ است، و همچنین هنگام فرورفتن در ژرفای قضایای تاریخی به منظور بهتر و عمیقتر دریافتن آنها، آگاه می گردیم.

١. لودويگ كلاگس فيلسوف آلماني ١٨٧٢-٩٥٥ ا-م.

برای پرسش دربارهٔ معنی و اهمیت تمام تاریخ، پاسخی و جود ندارد. اما خود همین پرسش، و کوشش و آزمایش دائم برای یافتن پاسخ آن، به ما در برابر تمایل به بد انگاشتن تنها، و بد جلوه دادن زمان خودمان ـ که معایبش را به آسانی می توان عیان ساخت ـ و در برابر اعلام و رشکستگی کلی و همه جانبهٔ عصرمان ـ که امروز دیگر سخن کهنه ای شده است ـ یاری می کند: و همچنین در برابر ادعاهای آن کسانی که گمان می برند داروی تازهای یافته اند و به یاری آن می توانند ما را نجات دهند و همهٔ تحولات از زمان افلاطون تا هگل یا نیچه را پشت سر بنهند و بر آنها چیره شوند؛ اینان برای اندیشهٔ خود که جز محتوائی ناچیز ندارد (و جز تقلیدی از نظریات مبالغه آمیز ولی موجه نیچه نیست) اهمیتی بیش از اندازه قائلند. ولیی حالت منفی به خود گرفتن و به «هیچ» اتکاکردن، اندازه قائلند. ولیی حالت منفی به خود گرفتن و به «هیچ» اتکاکردن، واقعیت خاصی نیست. با هیاهوی مبارزه، انسان فقط تا آن زمانی می تواند به زندگی به ظاهر معنوی ادامه دهد که دیگر چیزی از سرمایه باقی نماند.

آنچه در تاریخ تنها زمینهٔ مادی است، و آنچه عیناً تکرار میشود، و علت و معلولهای مرتب، بخش غیرتاریخی تاریخ است. در جریان و اقسع شدنها و روی دادنهای تنها، آنچه براستی تاریخی است خاصیت یگانهبودن دارد: سنتی است با خاصیت مرجعیت، و از این رو دوامی است به واسطهٔ ارتباط با گذشته از راه یادآوری.

در آگاهی ما بر تاریخ، چیز خاص و یگانهای در بـرابــر مــا قرار میگیرد که ارزشش برای ما با هیچ قاعدهٔ عمومی توجیهپذیر نیست.

تاریخی، آن چیزی است که شکست میخورد و ناکام میماند ولی در جریان زمان، ابدی است و مزیتش این است که تاریخ باشد یعنی در طول همهٔ زمانها ادامه نیابد. بر خلاف آنچه فقط واقع میشود و ماده و زمینهای برای تکرار شکلها و قوانین عمومی است، تاریخ رویدادی است که زمان را بکنار میزند و به ابدیت دست مییابد.

تاریخ اصلاً برای چه هست؟ چون آدمی محدود و ناقص است و هرگز نمی تـواند کامـل شود، از این رو نـاچار است در حـال تحولش در

خلال زمان به ابدیت آگاه گردد و این آگاهی را تنها از راه تاریخ می تواند بدستآورد. مرزهای آدمی راه پارهای امکانها را بر او میبندند: در روی زمین وضع آرمانی نمی تواند پدیدآید و سازمان درستی برای جهان وجود ندارد. انسان کامل در هیچ جا و در هیچ زمان یافته نمی شود. بن بستها پشت سر هم روی می نمایند و چون تاریخ همواره ناقص می ماند ناچار باید دائماً دگر گون شود. تاریخ هیچ گاه نمی تواند برای خود پایانی بیابد، و پایان آن تنها بر اثر شکست و ناکامی و نابودی آدمی ممکن است پدید آید، یا به سبب حوادث کیهانی.

این سؤال که، آن چیست در تاریخ که واقعاً تاریخی است و تحققی از ابدیت است، سبب می شود که ما در جستجوی آن برآئیم و بکوشیم رؤیتش کنیم. ولی ما هرگز نمی توانیم دربارهٔ تمام یك پدیدهٔ تاریخی حکم قطعی بدهیم، زیرا خدا نیستیم که بتوانیم داوری کنیم بلکه آدمیانی هستیم که چشم و گوشمان را باز كرده ایم تا از تاریخیت بهره ور شویم و از این رو هر چه بیشتر می فهمیم بیشتر به حیرت می افتیم.

تاریخ عبارت است از وقوع، و خودآگاهی این وقوع: تاریخ، و وقوف بر تاریخ، دو وقوف بر تاریخ، دو اگر تاریخ دو اگر تاریخ دوباره در این مغاکها بیفتد دیگر تاریخ نمی تواند بود. ویژگیهای تاریخ را در سه بخش تشریح می کنیم:

 ۱. مرزها و حـدود تـاریخ عبارتنـد از سایــر واقعیتها، طبیعت و کیهان. تاریخ جزیرهای است در میان مکان بیحد هستی.

۷. ساختهای تاریخ ناشی است از تحول واقعیت سادهٔ فرد و آنچه دائسم می گذرد. تاریخ برای نخستین بار به واسطهٔ وحدت عموم و فرد، تاریخ می شود؛ ولی بدینسان که فرد یگانهای را که قابل تعویض نیست، بسه صورت چیزی یکباره و عمومی نشان می دهد. تاریخ، تحولی است به معنی تحقق هستی.

۳. این پرسش که وحدت تاریخ در چیست؟ سبب میشود که تاریخ
 به صورت اندیشهٔ واحد کاملی در آید.

مغاکهائی که تــاریخ را از همه سو فراگرفتهاند: طبیعت بیرون از تاریخ، همچون زمینهٔ تــاریخ؛ تحول بودنِ واقعیتی که در تــاریخ پدیـدار

می شود! پراکندگی بی انتها، و اینکه و حسدت تساریخ را، که آنهمه مورد تردید است، باید از آن پراکندگی بسدست آورد. آگاه شدن بر وجود این مغاکها ما را به دست یافتن بر تساریخ بسه معنی راستین حریصتر و مشتاقتر می سازد.

مرزهای تاریخ

الف. طبيعت و تاريخ

تصوری که ما از تساریخ انسانیت داریسم ناظر بر جزء نساچیزی از تاریخ حیات در روی زمین است و از این رو تاریخ انسانیت در مقایسه با تاریخ رستنیها و جانوران، تاریخ بسیار کوتاهی است. از این گذشته، آن شش هزار سال از تساریخ که مسا به یساری اسناد و مسدارك می شناسیم، در مقایسه با صدها هزار سال تاریخ دراز ولی غیر تاریخی انسانیت، بر زمان بسیار کوتاهی ناظر است.

این تصور نادرست نیست. ولی هنوز حاوی تماریخ به معنی راستین نمی باشد. زیرا تماریخ ممانند طبیعت نیست، بلک ه چیزی است در زمینهٔ طبیعت، طبیعت، طبیعت، که از زمانهای دور و دراز از پیش از تماریخ بودهاست و اکنون نیز هست و پایهٔ وجود ماست.

ما از تاریخ طبیعت و تاریخ آدمی سخن می گوئیم. اینها از آن حیث که هر دو جریانی بازنگشتنی هستند به هم شبیهاند، ولی از لحاظ مـــاهیت و معنی با هم فرق دارند.

تاریخ طبیعت، بر خویشتن آگاه نیست، بلکه جریان و رویدادی است که خود را نمیشناسد و تنها آدمی آن را میشناسد.آگاهی و قصد، عاملی در این جریان نیست.

این تاریخ، وقتی که با معیار انسانی سنجیده میشود، جریانی بسیار کند دارد. جنبهٔ ظاهری آن برای معیارهای زنــدگی آدمی، تکرار همان چیز است. اگر از این نظر نگریسته شود طبیعت دارای تاریخ نیست.

از این رو اندیشهٔ ما، که به مقولهها و قالبهای طبیعت خو گرفته

است، هنگامی که به تاریخ روی میآورد تاریخ را هم چیزی مانند رویداد طبیعی میپندارد و در نتیجه به اشتباه میافتد:

۱. ما تصوری از آمدن و رفتن بیپایان داریسم و از نابسودشدن و تکرارشدن. در زمان بیپایان برای هر چیز امکانی هست، ولی معنائی که از خملال زمان و به موازات زمان ادامه یابد در میان نیست. برای این گونه تصور، تاریخ به معنی راستین وجود ندارد.

۲. جریان حیات سبب می شود که آدمی همچون نوعی از جانوران پدیدار شود. نوع آدمی مانند انواع دیگر حیوانات ـ نه همهٔ انواع آن ـ روی زمین را فرامی گیرد.

س. انسانیت، چون تمام آن در نظر آورده می شود، خود یك جریان حیات است: رشد می كند، می شكفد، می رسد، پیر می شود و می میرد. ولی این جریان را به عنوان جریان انسانیت یگانه و یكباره، تصور نمی كنیم بلكه دربارهٔ آن همچون جریان تكرارشوندهٔ فرهنگهای انسانی می اندیشیم كه پشت سر هم و به موازات هم روی می نمایند. از مادهٔ بسی شكل انسان بودن طبیعی، فرهنگهائی همچون ذوات زندهٔ تاریخ پدیدمی آیند كه تابع تحول و جریانی مطابق قانونند و مراحل خاص زندگی را می گذرانند و دارای آغاز و انجامند. این فرهنگها همچون موجودات زنده ای هستند كه زندگی خاص خود را دارند، كاری با یكدیگر ندارند، ولی چون با هم ارتباط می بیابند گاه در نتیجهٔ این ارتباط یكدیگر را دگر گون می سازند و گاه جریان زندگی یكدیگر را آشفته می كنند.

ولی تـا زمانی که در بند این گونه تصورهـای ناشی از مقولههـای رویداد طبیعی باشیم از دیدن تاریخ به معنی راستین ناتوان خواهیم بود.

ب. توارث و سنت

ما آدمیسان در آن واحد هم طبیعتیسم و هم تساریخ. طبیعت ما در توارث جلسوه می کند و تساریخ ما در سنت. توارث منشأ ثباتسی در وجود ماست و به سبب آن چنین مینماید که ما همچون موجودی طبیعی در طی هزاران سال به یك حال ماندهایم، در حالی که سنت ما شکنندهاست و در معرض خطسر قسراردارد: آگاهی ما میتواند به انحطاط گرایسد و روی به

زوال نهد و به ثبات و بقای هیسچ یك از دستآوردهای معنسوی و فرهنگی كسه طی هزاران سال بچنگ آوردهایم نمیتوان اعتماد كرد.

جریان تاریخ می تواند به سبب فراموشی یا نابودشدن دست آوردهای تاریخی، گسسته شود. همچنین ثبات تقریباً ناآگانهٔ نحوهٔ زندگی و طرز فکر ناشی از عادت و ایمان، که هرگز مورد تردید و سؤال قرارنمی گیرد و در دامن وضع عمومی مناسبات اجتماعی روزبروز شکل می یابد و چنین می نماید که در ژرفنای هستی ما ریشه دوانده است، با دگر گونشدن همان وضع عمومی یکباره از میان می رود و جای خود را به تزلزل می تاریخ پدید آمده و رشد کرده است جدا می شود، اخلاقی که در طول تاریخ پدید آمده و رشد کرده است نابود می گردد، شکل زندگی استحکام خود را از دست می دهد و هر روز شکستهای بیشتری در آن راه می یابد، همه چیز غیر قابل اعتماد می شود، و انسان بی پایه و بی قرارگاه به صورت توده ای که ترس و بی آرامی گاه آشکار و گاه نهفته در زیر پردهٔ نیروی و در حالی که ترس و بی آرامی گاه آشکار و گاه نهفته در زیر پردهٔ نیروی فعال هستی، بر او چیره گردیده است به زندگی ادامه می دهد.

جان کلام ایس است که انسان بودن ما نتیجهٔ توارث نیست، بلکه ناشی از محتوای سنت است. آنچه آدمی در نتیجهٔ توارث «شده» است چیزی است رخنه ناپذیر، حال آنکه سنت مطلقاً متزلزل است و می تواند از میان برود.

ریشهٔ سنت در اعماق پیش از تاریخ است. سنت شامل همهٔ چیزهائی است که از راه حیاتی قابل توارث نیست، ولسی جوهر تاریخی انسان بودن است.

پیش از تاریخ، زمان بسیار درازی است و تاریخ، زمان کوتــاهی را در بر میگیرد: این اختلاف طول زمان چه اهمیتی دارد؟

آدمی تاریخ را با سرمایهای آغاز کردهاست که در پیش از تاریخ فراهم آورده. این سرمایه از راه حیاتی قابل توارث نیست بلکه جوهری است تاریخی، و دارائی معنائی است که می تواند فزونی یابد یا از دست برود: چیزی است که پیش از هر اندیشیدنی واقعیت دارد، آن را نسه می توان ساخت و نه می توان با عمد و اراده بوجود آورد.

این جوهر، نخستین بار در پرتو جنبش معنوی که در دوران تاریخ روی می دهد، تحقق می یابد و درخشیدن می آغازد، و دار گونیهائی در آن روی می نماید. شاید در جسریان تاریسخ منابع تازهای هم پدید می آیند: بزر گترین مثال آنها دورهٔ محوری است. ولی این گونه منابع شامل همهٔ آدمیان نمی شود بلکه تنها افراد خاصی از آنها برخوردار می گردند که گاه می شکفند و گاه از یسادها فسراموش می شوند و گاه کسی زبانشان را نمی فهمد و از میان می روند.

یکی از جهتهای تاریخ جداشدن آدمی از شرایط جوهری و دور شدن از سنت و تکیه به اندیشیدن تنهاست، چنانکه گوئی به یاری عقل بیجوهر، کاری میتوان کرد و چیزی میتوان پدید آورد: این جهت، روشنگری خاصی است که خود را باژگونه میسازد و در نتیجه دیگر روشنگری نمیتواندکرد و به هیچ میانجامد.

ج. تاريخ و كيهان

چرا ما در فضای لایتناهی درست در این نقطه، در روی ذرهای از کیهان، که همچون گوشهای کنار افتادهاست، زندگی میکنیم و به تاریخمان تحقق می بخشیم؟ چرا در زمان بی انتها درست در این لحظه بسر می بریم؟ چه شده است که تاریخ آغاز گردیده است؟ اینها پرسشهائی هستند که پاسخ ندارند و ما را تنها بر وجود معمائی آگاه می سازند.

این خود واقعیت بنیادی هستی ماست که چنین می نماید که ما در کیهان منزوی هستیم. در کیهان ساکت و خاموش، ما یگانه موجودی هستیم که خرد دارد و سخن می گوید. در تاریخ منظومهٔ خورشیدی، در لعظهای کوتاه، وضعی پدید آمدهاست که در آن، آدمیان در روی زمین آگاهی بر خود و بر هستی را تحقق می بخشند. این در خود فرورفتن و دریافتن خود، تنها در اینجا روی می دهد: لااقل ما جز این نمی دانیم. در میان کیهان بی پایان، روی سیارهای بسیار کوچک، در لحظهای کوتاه که میان کیهان بی پایان، روی سیارهای بسیار کوچک، در لحظهای کوتاه که از چند صد هزار سال بیشتر نیست، واقعهای روی می دهد که گوئی واقعهای بنیادی و فراگیر است. این سیارهٔ کوچک نقطهای است که در کیهان همچون ذرهای ناچیز است، ولی در آن، با بیدارشدن آدمی، هستی کیهان همچون ذرهای ناچیز است، ولی در آن، با بیدارشدن آدمی، هستی

بیدار میشود و بر خود وقوف مییابد.

ولی کیهان، آن تاریکی هستی فراگیر است که آنچه ما هستیم، در آن و از آن و به واسطهٔ آن پدیدمی آید، و منشأ و چگونگی پیدائی خود آن دریافتنی نیست. این تاریکی، تنها نمای ظاهری رویداد بسیحیاتی را به ما نشان می دهد که علم ستاره شناسی و فیزیك نجومی توانسته است آن را بررسی کند، و آنچه ما از این رویداد می توانیم ببینیم و بررسی کنیم، در عین حال که عظمتی حیرت آور دارد به منزلهٔ ذرهای است که در فضای اتاقی در پرتو خورشید می رقصد. بی گمان کیهان بی نهایت بیش از ایس نمای قابل بررسی است، و بسیار ژرفتر از آن چیزی است که پرده برداشتن از رویش آغاز شده است.

ولی برای هستی ما در روی زمین بن بست دیگری نمایان گردیده است: با دسترسی یافتن آدمی به تمام این سیاره، راه از هر سو بسته شده است. پیشتر آدمی می توانست راهی پیش گیرد و راه پیمائی کند و به جاهای دوری برسد که تما آن روز شناخته نبود. امروز همهٔ درهای خانهٔ هستی ما بسته شده است: همه جای این خانهٔ برزگ را می شناسیم و می توانیم آن را یکجا در نظر آوریم و برنامه ای بریزیم که همهٔ آن را در بر گیرد. ولی این خانه در کیهان کاملاً منزوی است و چنین می نماید که جهانی که آن را از بیرون فراگرفته است از روح و معنی تهی است. این انزوا در کیهان، مرز راستین تاریخ است. تاکنون در برابر این پرسش که آیا در نقطه ای دیگر از کیهان هم زندگی و روح و فرهنگی هست یا که آیا در نقطه ای دیگر از کیهان هم زندگی و روح و فرهنگی هست یا نه، جز تصورهای تهی بوجود نیامده است. پاسخهای منفی چنینند:

الف. وجود شرایط ضروری زندگی در فضای جهانی تقریباً تهی، که دستخوش سرمای غیر قابل تصور است و اینجا و آنجا تودههای آتشینی به فاصلههای بسیار بزرگ در آن پراکندهاند، تنها تصادفی می تواندبود. روی سیارههای دیگر منظومهٔ خورشیدی ما، یا زندگی اصلاً نیست و یا اگر باشد منحصر به زندگی گیاهی بسیار پستی است. وجود سیارههائی با ویژگیهای زمین ما در دیگر منظومههای خورشیدی محال نیست ولی احتمالش بسیار کم است زیرا برای پیدائی آن ویـژگیها تصادفهای متعدد بدست بدهند.

ب. خصایص ویژهٔ آدمی از نظر مذهب مبتنی بر کتاب مقدس، تنها یکبار پدید آمدهاست. آفرینش یکبار روی دادهاست و آدمی تصویر خداست و وجود «جهانهای» متعدد پذیرفتنی نیست (مذهب مسیح چنین می گوید و هگل نیز بر همین عقیده است.) منشأ ایمن طرز فکر از یك سو وحی است که در پرتو آن آدمی به حقارت و عظمت خود پی بردهاست، و از سوی دیگر تمایل طبیعی آدمی است به اینکه خود را یگانه مرکز کائنات بداند.

پاسخهای مثبت بدین گونهاند:

الف. ویژگیهای زمین که سبب پیدائی حیات و آدمی شدهاست ممکن است تصادفی باشد. ولی در جهان بیپایان جای کافی بسرای امکان این تصادف هست. در کهکشان ما میلیاردها منظومهٔ خورشیدی هست و غیر از کهکشان ما کهکشانهای بیشمار وجود دارد و از ایس رو احتمال قوی هست بر اینکه چنین تصادفی بارها روی دادهباشد.

ب. آدمی در هر زمان بر آین عقیده بودهاست که در جهان موجودات خردمندی غیر ازو هستند: مانند جنیان، فرشتگان و خدایانی که بر فراز ستارهها جای دارند. جهان برای آدمی تهی نبودهاست، حال آنکه اگر جهان را دستگاهی تشکیلیافته از تودههای بیجان بینگاریم جز جهان تهی چیزی نمی ماند. ممکن نیست در همهٔ جهان تنها آدمی از آگاهی و اندیشه بهره ور باشد. آیا این جهان با عظمت و بیپایان تنها برای آدمی است؟ ما هنوز ارتباط همهٔ انواع زندگی موجود در روی زمین را با آدمی درنیافته ایم. هر کدام برای خویشتن است و در طبی تاریخ دراز زمین، زندگی موجود بوده است ی آنکه آدمی پای به میدان هستی نهاده باشد.

ج. اگر آدمی در جهان تنها نبود، شاید بتوان گفت در طبی زمان بی پایان، دیگر موجودات اندیشمند فرصتی برای ابراز وجود می یافتند و در این صورت موجودات خردمندی که در یکی از نقاط کیهان می زیستند جهان را «کشف کرده بودند» و با جانداران خردمند دیگری که تازه پدید می آمدند ارتباطی بر قرار ساخته بودند. ولی راستی این است که ما در کیهان جز موجودات بی جان چیزی نمی یابیم. اما در برابر این سخن می توان گفت: خبرهائی از جانداران خردمند همواره ما را احاطه کرده است توان گفت: خبرهائی از جانداران خردمند همواره ما را احاطه کرده است

همچنان که امواج رادیو از هر سو ما را فراگرفته است، ولی ما بسی دستگاه گیرنده از وجودشان بی خبریم. ما هنوز به آنجا نرسیده ایم که بسوانیم ما امواجی را که لاینقطع در کیهان پراکنده می شوند اخذ کنیم و دربیاییم. ما در روی زمین گامهای نخستین را برمی داریم و لحظهٔ بیداری، تازه آغاز شده است. محال نیست روزی بسوانیم زبانی را که در جهان رایج است کشف کنیم: نخست آن را بشنویم بی آنکه بفهمیم، و سپس به رموز و معانیش پی ببریم همچنان که به رموز و معانی خط هیرو گلیف مصر پسی برده ایم، و آنگاه خبرهائی را که از جانداران خردمند می رسد بشنویم، و چندی بعد بجائی برسیم که بتوانیم به سخنان آنان پاسخ بدهیم.

غـرقشدن در این تصور در حال حـاضر بیهوده است، همچنیــن است اندیشیدن در این باره که ارتباط و گفت و شنود بـا جاندارانــی که با مــا چندین سال نوری فاصله دارند چگونه امکانپذیر تواندبود.

همهٔ اندیشهها در این باره تا کنون یك معنی و یك نتیجه داشتهاند: آمادگی برای پذیرفتن همهٔ امکانها، و بهیادآوردن و قابل احساس نمودن وضع آدمی در روی زمین و انزوایش در کیهان بیپایان. تا زمانی که اثری از هستی جانداران خردمند در کیهان نیافتهایم هیچ اندیشهٔ قطعی در این باره نم توانیم داشت.

نه امکان هستی چنان موجوداتی را می توانیم انکار کنیم و نه می توانیم به هستی آنان یقین داشته باشیم. ولی می توانیم به ایسن واقعیت شگفت انگیز آگاه گردیم که در مکان و زمان بی پایان، آدمی در روی زمین از شش هزار سال پیش و به صورت قابل اثبات از روی مدارك، از سه هزار سال پیش و در حال پرسیدن و آگاه شدن و دانستین که ما فلسفه می نامیم و به خود آمده و خود را یافته است.

این پدیدهٔ عظیم تاریخی، یعنی آگاهی مبتنی بر اندیشیدن، و انسان شدن ناشی از آن، در جهان بی پایان رویدادی بسیار کوچك و ناچیز و پدیدهای کاملاً تازه است که دمی پیش آغاز شدهاست و با اینهمه چون از درون نگریسته شود چنان کهن است که گوئی بر تمام جهان احاطه دارد.



ساختهای بنیادی تاریخ

تاریخ آدمی دارای کیفیت ویدهای است و بدین سبب شناسائسی مربوط به آن با شناسائی مربوط به دیگر دانشهای گوناگون فسرق دارد. ما در اینجا دو خاصیت بنیادی آن را پیش مسی کشیم و دربارهٔ آنها سخن می گوئیم.

الف ــ عموم و فرد

وقتی که تاریخ را به صورت قوانین عمومی در نظر مسی آوریم (همچون ارتباطهای علت و معلولی، قوانین سازندگی، ضرورتهای دیالکتیکی)، به خود تاریخ دست نمی یابیم. زیرا تاریخ چیزی است که تنها یکبار روی می دهد.

آنچه ما تاریخ می نامیم، بظاهر چیزی است که در مکان و زمان خاص خود وقوع می بابد. ولی ایس سخن در بارهٔ همهٔ رویدادها صادق است. علم طبیعت، قوانین عمومی همهٔ رویدادهای مادی را می شناسد ولی نمی تواند بداند که مثلاً چرا گو گرد در سیسیل به صورت تودههای بزرگ یافته می شود، و به طور کلی از دریافتن علت چگونگی تقسیم ماده در مکان ناتوان است. واقعیت فردی، مرز علوم طبیعی است: ایس واقعیت را می توان وصف کرد ولی علتش را نمی توان شناخت.

در زمان و مکان خاص بودن، و فردبودن که نشانهٔ هر واقعیسی است، برای مشخص ساختین فردیت تاریخ کافی نیست. آنچه تکرار میشود، و آنچه به عنوان فرد میتوان فرد دیگری را به جایش نهاد، آنچه مصداق چیزی عمومی است... همهٔ اینها هنوز تاریخ نیست. فرد برای

آنکه تاریخ باشد بـاید یگانه باشد و تنهـا یکبــار پیش بیـایـــد و نتوان چیز دیگری را به جای آن نهاد.

این گونه یکانگی برای ما تنها در انسان و آثار او وجود دارد، و در واقعیتهای دیگر تنها تا آن اندازه وجود دارد که به انسان مربوط است و وسیلهٔ ابلاغ، یا هدف انسان است. انسان، نه همچون موجودی طبیعی، بلکه همچون موجودی معنوی، تاریخ است.

در تاریخ، ما به عنوان خود ما در دسترس خود قرارداریم، ولی به عنوان ذات ما نه به عنوان موضوع پژوهش. ما البته مسی توانیم برای خودمان، به عنوان طبیعت، موضوع پژوهش باشیم: همچون مصداق چیزی عمومی و کلی، همچون فردی واقعی. ولی در تاریخ، خودمان را به عنوان آزادی، به عنوان هستی، به عنوان روح و معنی، به عنوان جدیت تصمیم، و به عنوان استقلال از همهٔ دنیا می یابیم. در تاریخ چیزی ما را جلب می کند که در طبیعت جلب نمی کند: راز جهش در آزادی، و تجلی هستی در آگاهی انسانی.

فهم ما میل دارد چیزی را که میاندیشیم و تصورش می کنیم، عین حقیقت تلقی کند و همچنین فردی را که با توجه به جنبهٔ عمومیش اندیشیده می شود فرد تاریخی بینگارد.

ولی فرد، تنها بدین علت که نامی دارد و در زمان و مکانش واقعیتی است، هنوز فرد تباریخی نیست، و چینزی عمومیی که در این گونه افراد به عنوان قانون عمومی یا شکل سنخی یا ارزشی معتبر در همه جا، متجلی میشود چیزی تباریخی نیست. میا هر بار که میپنداریم در آن چیز عمومی، چیزی تباریخی را میبینیم، گمراه میشویسم و در دام میافتیم.

«تاریخی»، چیزی یگانه و غیر قابل تعویض است؛ فردی که صرفاً واقعی است، تاریخی نیست؛ تاریخی چنان فردی است که فرد تاریخی واقعی در او راه یافته و دگر گونش ساخته است. فرد تاریخی، فرد به عنوان ظرف یا نمایندهٔ چیزی عمومی نیست بلکه واقعیتی است که آن چیز عمومی نخستین بار از طریق او دارای روح می شود.

این فرد تاریخی به دیدهٔ عشق نمایان می شود و تنها نیسروی بینش و روشن بینی زادهٔ عشق می تواند او را دریابد. فرد یگانه که در عشق حضور دارد، بر اشتیاق به دانستن که تحت رهبری عشق است تا بی نهایت نمایان و آشکار می شود، و در پدیده هائی متجلی می گردد که به اشکال و صورتهای دیگر نیز می توانند در آیند. این فرد، همچون فرد تاریخی، واقعیت دارد و هست و با اینهمه برای ذات بی عشق بدان عنوان وجود ندارد.

عشق به فرد تاریخی، در عین حال ژرفنای هستی را که با آن پیوند دارد احساس میکند. در بی نهایتی فرد معشوق، تمام جهان نمایان می شود. از این رو عشق حقیقی همهٔ باشندههای تاریخی را در بر می گیرد و عشق به منبع خود هستی می شود. بدین سان بینش دوست دارنده در می تواندیافت که چگونه این فرد عظیم یگانه، در دنیا تاریخی است. ولی این واقعیت، تنها در تاریخیت عشق فرد به یک فرد آشکار می شود.

هستی تاریخ خواهان شناسائی تاریخی خاصی است. پژوهش تاریخ شرایط بینش واقعی را آماده می کند، و به واسطهٔ این بینش و در مرزهای این بینش، یکباره می توانیم آن چیزی را دریابیم که دیگر در حیطهٔ افق پژوهش نیست ولی پژوهش را در انتخاب موضوعات و تشخیص موضوعات اصلی از غیراصلی رهبری می کند. بر سر راه موضوعات شناسائی ما، که همیشه موضوعات عمومی هستند، پژوهش در مرزهایش فرد تاریخی را، که قابل تعبویض نیست، به عنوان چیزی نشان می دهد که هر گز جنبهٔ عمومی ندارد. برخورد با این فرد سبب می شود که ما با او، در زمینهای برتر از شناسائی، که در عین حال تنها به واسطهٔ شناسائی می توان به آن زمینه رسید، مربوط گردیم.

آنچه ما به عنوان چیز تاریخی خاص بدست می آوریم ما را به سوی تمام تاریخ پیش می راند: به عنوان پیشرفت به سوی فردی یگانه. همهٔ تاریخ در ژرفای این تاریخیت فراگیر ریشه دارد.

ب. تاریخ تحول است

در تاریخ، هر آن و هر لحظه، طبیعت حضور دارد. طبیعت واقعیتی

است که زمینهٔ تاریخ است، چیزی است که در جریان تاریخ تکرار میشود و همیشه هست، و بسیار آهسته و بسیآگاهسی دگرگون مسیشود. ولسی آنجا که روح روی مینماید، آنجا آگاهی و تفکر است و جنبش دائم در حال پرداختن به خود در دایرهٔ امکانهای بیپایان.

هر چه یگانهٔ یکباره از حیث یکبارگی قاطعتر است و امکان تکرارش کمتر، در آنجا تاریخ به معنی راستین تسر است. هر چیز بسزرگ، تجلسی در حال دگرگون شدن است.

تاریخ، تجلی هستی است و از ایسن رو حقیقت، هر زمان در تاریخ حاضر است، و با اینهمه هرگز کامل نیست بلکه همیشه در حال حرکت و دگرگونی است. حقیقت، در آنجا که گمان برد صورت نهائی یافتهاست، گم می شود و از میان می رود. هر چه جنبش و تحول حقیقت قاطعتر باشد از ژرفنای آبزرگترین آثار معنوی، آثار دورهٔ تحولند و در مرز دو دوران قرار دارند. اینك چند مثال:

تراژدی یـونان در دوران تحـول اسطوره بـه فلسفه قـراردارد. تراژدیپردازان در حالی که هنوز با یـاری گرفتن از جوهر دیریـن سنت، اسطوره میسازنـد، و در تصاویـری کـه پـدیـد میآورند بـه آن ژرفا میبخشند، با آنکه بینششان از آن منبع مایه می گیرد، در تردید میافتند و پرسیدن آغاز می کنند و به تفسیر توسل میجویند، از این طریق محتـوای اسطوره را بر می کشند و توسعه می بخشند و آن را در راهی مـیافکنند که در طی آن منحل می شود و از هم می پاشد. بـدینسان پر معنیترین تصاویر اسطورهای را پدید مـیآورند و در عیـن حـال خود آنان پایـان دورهای هستند که در آن اسطوره خود حقیقت فراگیر بود.

عرفان اکهارت بدان جهت از هر قیدی آزاد بود که در آن واحد هم ایمان مذهبی بود و هم منبع خرد آزاد عصر جدید. این عرفان هنوز دستخوش بازی تباه کنندهٔ بیخردیهای بیگانه از مسؤولیت نبود و محرك ویران کنندهای در خود نداشت و چون از امکانهای بینهایت انسانی، که

Eckhart . ۱ عارف معروف آلمانی در قرن سیزدهم میلادی. ـم.

برای اندیشه هیچ گونه مرزی نمی شناسد، مایه می گرفت راه را هم بسرای ژرفترین بینشها باز می کرد و هم برای ویرانی سنت.

فلسفهٔ ایده آلیستی آلمانی، از فیشته و هکل تما شلینگ، در مرکز تحول ایمان به بی ایمانی قرارداشت. زمان گوته دورهٔ ایمان مذهبی ناشی از احساس درونیی بود آکنده از روشنائی دریافت همهٔ ژرفناهای روح: روشنائیی که از جوهر ایمان مسیحی مایه می گرفت. در پایان آن دوره، هم آن جوهر از دست رفت و هم آن روشنائی.

افلاطون و شکسپیر و رامبران را نیمز با توجه به آن گونه تحول می توان درست شناخت. تحول بدین معنی گاه چند قرن به درازا می کشد، همان گونه که دورهٔ محوری از قرن ششم تا قرن سوم پیش از میلاد مسیح ادامه داشت. ولی تحول همیشه هست، و عمق جنبش یك تحول، هستی و حقیقت را در حد اعلای روشنی پدیدار می سازد. آنجا که تحول به اندازهای ضعیف می شود که به صورت دوام وضع موجود نمایان می گردد، هم احساس زمان تنزل می یابد و هم آگاهی، و آدمی در خواب تکرار ظاهری فرومی رود و اسیر عادت و طبیعت می گردد.

بزرگترین پدیدههای تاریخ، به عنوان تحول، هم پایانند و هم آغاز؛ هستی حد وسطی هستند که تنها در مکان تاریخی خود صورت حقیقت دارند و سپس در خاطرها همچون شکلی یگانه و صرف نظر نکردنی باقی می مانند؛ ولی نه تکرار شدنیند و نه قابل تقلید. چنین می نماید که عظمت انسانی تحت شرایط این گونه تحول قراردارد و از این رو آثارش در عین آزادی از بند زمان، برای ما آیندگان چنان حقیقی نیست که بتوانیم بی چون و چرا بپذیریم و خود را با آن یکی بدانیم، هر چند که همچون جرقهای ما را مشتعل می سازد و به جنبش و هیجان می آورد.

ما در تاریخ به دنبال حقیقتی کامل میگردیم: به دنبال زندگیی که در روشنائی ژرفای هستی، خود را میتواند دید. ولی هر جا که گمان می بریم آن را یافته ایم در چنگال خیال واهی گرفتار می آئیم.

دورهٔ رمانتیك در عالم خیال گذشتهای ساخته بود که در آن، قلهٔ انسان بودن، زندگی در کنار خداست، زندگیمی که خبرش به ما نرسیده است مگر در آثار و جا پاهای قابل تفسیر و در سکوتی هیجانانگید. در آن گذشته حقیقتی بود که واپسین شعلهاش پیش از خاموش شدن به چشم ما خوردهاست، و از آن دیدگاه تمام تاریخ همچون گمشدن سرمایهای اولیه و اصیل مینماید. ولی هر جا که پژوهش تجربی بقایای زمان گذشته را کشف می کند، اثری حاکی از تأیید این خیال نمییابد. هر گذشتهای با خشونت توام بوده و آدمی هیچگاه آزاد و مصون نبودهاست. ما نخستینبار آنجا با آدمی برخورد می کنیم و به ویژگیهایش پی می بریم که روح روی می نمیاید و قابل ابلاغ می شود.

ولی در پدیده هائی هم که در بارهٔ شان اطلاع تاریخی داریسم و می شناسیمشان، هیچ جا کمال مطلق نمی ابیم (به استثنای هنسر، اینجا هم به صورت بازی و نماد.) هر چیز بزرگ، تحول است حتی آنچه بسر حسب معنی و ارادهٔ آفریننده اش چنین می نماید که وجودش دائسم است. آفسرینش معنوی قرون وسطی، که در دستگاه فکری تسوماس آکسویناس و دانته به ذروهٔ کمال می رسد و در ایمان راسخ ریشه دارد، تصویری است از چیزی که در همان لحظه ای که در عالم اندیشه پدید آمد از دست رفته بسود. آدمیان در لحظهٔ تحولی که در آن می زیستند و در همان لحظه هم فشار رسیدن عصر تازه را احساس می کردند د دنیائی را ساختند که در حال پایان یافتن بود، و اندیشهٔ آن دنیا را که هرگز صورت واقعیت نیافت، استوار نمودند.

هیچ چیز انسانی مداوم نیست، و حتی می تبوان گفت آنجا که آدمیان بخصوص طالب دوام هستند شاید در آنجا دوام کمتر از همهٔ موارد دیگر هست. حقیقت، که ما به واسطهٔ آن بر هستی آگاه می شویم، در زمان تجلی می کند و می درخشد، و همیسن درخشش، و همیسن ناتبوانی ما بر نگاه داشتن آن، و پنهان شدن و از دست رفتی آن است که زمان را پسر محتوا می سازد. از این رو تکرار پر معنی، زندگی با مایه گرفتن از منبع کنونی است در ارتباط با حقیقت زمان گذشته به عنوان راهی بسر منبع همه چیز؛ در حالی که تکرار تهی، بعکس، تکرار سادهٔ پدیدهای است از راه تقلید، بی آنکه با مایه گرفتن از منبع خبودمان دگسر گونش سازیم. پیشرفت تنها در مورد دانستنیهای مبتنی بر فهم صادق است؛ جنبشی که هم امکانی برای فرورفتن آدمی، به ژرفاست و هم امکان سطحی شدن آدمی،

و عاملی است برای جنبش دائم در زمان، نه معنی و هدف خود جنبش.

معنی و اهمیت تاریخ تنها در این است که آدمی می تبواند در آن بیاد بیاورد، و آنچه را بودهاست همچون عاملی برای آینده نگاه بدارد. بدینسان زمان برای آدمی آن معنی یگانهای را می یابد که تاریخیت نامیده می شود، در حالی که طبیعت هستی و زندگی، تکرار دائم چیزی است که بسیار آهسته و با گذشتن قرون و اعصار دراز دگرگون می شود: در گرگون شدنی بی آگاهی، که اطلاع ما از علتش یا بسیار ناچیز است و یا هیچ.

وضع موجودی که ـ خواه نظم و خـواه آشفتگی و هـرج و مرج ـ در طی زمان ادامه مییابد و به یك حال میماند و زمـان برایش بـیاثر و بیمعنی میشود، زود محتوای تاریخی را از دست میدهد.

همهٔ تجلیهای حقیقت راستین در این خصیصه با هم قرابت دارند که هستیشان دوام در زمان نیست بلکه ابدیتی است که زمان را از میان برمیدارد. من با این حقیقت، تنها در زمان حال برخورد می توانم کرد، آن هم هر بار در تحول خودم، نه در فهمیدن و نه در تکرار پدیدهای که یکبار روی نمودهاست.

هر تحول تاریخی تحول خاصی است. مسأله این است که کردام تحول و چگونه تحولی این گونه تجلی حقیقت را ممکن میسازد. در مورد تحولات بزرگ روزگاران گذشته تنها به این ممکن ساختن تجلی حقیقت می توان اشاره کرد.

بنا بر این، خصیصهٔ بنیادی تاریخ این است: تاریخ تحول است. آنچه براستی مداوم است ربطی به تاریخ ندارد. هر مداومی ماده و وسیلهٔ تاریخ است. از این رو این تصور در ذهن راه می یابد: زمانی خواهد رسید که پایان تاریخ و پایان انسانیت خواهدبود همچنان که زمانیی آغاز تاریخ بود. ولی هم آغاز و هم انجام چنان از ما دورند که برای ما قابل احساس نیستند، و با اینهمه معیاری از آنها برمی آید که برر همه چیز ساید می افکند.



وحدت تاريخ

مقدمه

تماریخ آدمسی متعدد و چند گونه است. ولی این چندگونگی، تحت احاطهٔ تاریخ واحمدی است. این بدان معنی نیست که تاریخ واحد ادعای انحصار دارد و بر همهٔ تاریخها حکم میراند، بلکه تماریخیتی است که در ارتباط وقایع تاریخی متعدد با یکدیگر، به عنوان تاریخ مطلق یك موجود واحد، در آگاهی ما پدیدمیآید و باید پدیدبیاید.

مراد در آینجا، وحدت تاریخ آدمی است و چنین مینماید که هر چه دارای ارزش و معنائی است بسا آن پیسوند دارد. ولی ایسن وحدت تاریسخ آدمی را چگونه می توان دریافت؟

تجربه در نخستین نگاه دلایلی بر نبودن وحدت ارائه می کند: پدیدههای تاریخی سخت پراکندهاند؛ اقوام متعدد وجود دارند و فرهنگهای متعدد گوناگون، و هریك از آنها ویژگیهای تاریخی بیشمار دارد. آدمی در همه جای کرهٔ زمین که زندگی بنحوی از انجا امکانپذیر بود زندگی کرده و محیطی برای خود ساخته و پدیدههای خاصی بوجود آوردهاست. چنین می نماید که انواع گوناگون زندگیها و محیطها و فرهنگها در جنب یکدیگر و پشت سر یک دیگر پدید آمده و شکفت هشده و سپس از میان رفتهاند.

اگر آدمی را با این نظر بنگریسم درست مانند ایس است کسه او را همچون گیاه که اقسام بیشمار دارد وصف کنیم و ویژگیهایش را تحت نظم معینی درآوریم چنانکه گوئی در میان انسواع بیشمار جانسداران، یکسی برحسب تصادف ویژگیهای سنخی خاصی دارد و بسه نام «آدمی» خسوانده میشود. ولی این گونه پائین آوردن آدمی به حد طبیعت صرف، سبب می شود کمه آدمی، سودن بمه معنی راستین از نظر ما محو شود. در عین پراکندگی پدیدههای انسانی و دوری گروههای آدمیان از یکدیگر، نکتهٔ مهم در بارهٔ آدمی این است که آدمیان نسبت بمه یکدیگر بی اعتنا نیستند، بلکه هر جا که به یکدیگر می رسند برای همدیگر اهمیت قائلند، به سوی هم جلب می شوند، نسبت بمه هم بیزاری نشان می دهند، از یکدیگر می آموزند، و با هم بده و بستان می کنند. مثل این است که وقتی که بهم برمی خورند خود را در یکدیگر بازمی شناسند و در برابر یکدیگر به خود بر تکیه می کنند زیرا هر یک خود را در دیگری بازمی یابد. در ایس برخورد آدمی درمی یابد که هر قدر هم از حیث ویژگی خاص خویش با دیگران با واحدی ناشناخته پیوند دارند که او فرق داشته باشد، او و همهٔ دیگران با واحدی ناشناخته پیوند دارند که او برمی انگیزد.

چون از این نظر می نگریم، پدیدهٔ آدمی در عین پراکندگی در عرصهٔ تاریخ، حرکت به سوی واحدی است: شاید همهٔ آدمیان منشأ واحد دارند، و به هر حال آدمی موجودی نیست که خاصیت ذاتیش منحصر به کثرت و پراکندگی باشد.

الف. واقعياتي كه دليل وحدتند.

١. وحدت نوع آدمي

تصور ما دربارهٔ آدمی در تاریخ چنین است: آدمی با همهٔ ویژگیها و خصایصش واحد کاملی است. هر زمان تحت شرایط خاص، بخشی از نیروها و استعدادها و امیالش تحقق می یابد، در حالی که بخش دیگر بیدار نمی شود و خاموش می ماند. ولی چون آدمی بالقوه همیشه همان است از این رو هر زمان سر بر آوردن هر یك از استعدادها و تمایلاتش ممکن است. این واقعیت ـ که گاه بخشی از آنها شکفته و نمایان می شود و گاه بخشی دیگر ـ بدین معنی نیست که ذاتش دگرگون می شود بلکه تنها بدین معنی است که در ظاهر دگرگون می نماید. تمامی آدمی را هنگامی می توانیم دید که همهٔ نیروها و استعدادها و تمایلات او را، به عنوان امکانهای مشترك

همهٔ آدمیان، که شگفتنشان گاه ضعیف است و گاه توی، درنظر آوریم.

بدین پرسش، که آیا نوع آدمی در طی چند هزار سال تاریخ، تحول یافته و دگرگون شده یا خصایص بنیادی او به یك حال ماندهاست، چنیـن پاسخ میدهند که هیچ واقعیتی در دست نیست که صورتپذیرفتن چنان تحولی را ثابت کند و همهٔ دگرگونیها که در او راه یافته است ناشی از «انتخاب قویتر و بقای بهتر» همان چینزی است که در آغاز بودهاست. آنچه در نیروها و استعدادها دائم و تغییـرناپذیــر است، هر بــار بــه سبب انتخاب قویتر و بقای بهتری که از لحاظ دیگسری صورت مسی گیسرد، در جهتی دیگر خودنمائی مسیکند؛ در هر بار چنان آدمیانی آشکارمیشوند و موفقیت می یسابند و تعمدادشان روی بسه فزونی مسینهمد کمه بسه سبب ويژگيهايشان با شرايط محيط سازگارتـرند. ويژگيها و اوضاع و احـوال محیط زندگی را، از اینجا میتوان دریافت که ببینیم بـه دوام و بقای چـه نوع آدمیانی یاری کردهاست. با دگر گون شدن اوضاع و احوال، چگونگی انتخاب تویتر و بقای بهتر نیز دگرگون مسیشود، و نوعسی که پیشتر پنهان بود، و زمانی دراز عقب زدهشده و تعدادش کمتر گردیده بُود، در این زمان پیش می آید و تعدادش فزونی می یابد؛ و خلاصه، همان ذات و همان مـوجـود، تحت شرایط دیگر، و به سبب نوعی دیگـر از انتخـاب بهتر، بصورتی دیگر نمایان میشود.

ولی در برابر این طرز فکر می توان گفت که به هیسچ ترتیب و از هیچ راهی نمی توان تمامی آدمی را به عنوان مجموع ویژگیها و نیروها و استعدادهای انسانی پیش چشم آورد. انسانی که دارای کلیهٔ ویژگیهای انسانی است، یا می تواندباشد، نه در واقعیت وجود دارد و نه در طرحی که در تصور از او داریم.

ایراد دیگری که به این طرز فکر می توان گرفت این است که اختلاف ذاتی آدمیان جزو طبیعتشان است. خصوصاً اگر به استعدادها و خصایصی که در نخستین سالهای کودکی پدیدار می شوند توجه کنیم، آشکارا می بینیم که استعدادها و خصوصیات چیزی جبری است و آدمی نمی تواند خود را از بند آنها آزاد کند؛ و به سبب همین ویژگیها و استعدادها آدمیان طبعاً با یکدیگر اختلاف ژرف دارند.

این طرز فکرها و تصُورها و ایرادها همه در نوع خود صائبند، ولی کافی نیستند برای اینکه به آدمی دست یافته شود.

برای دست یافتن به آدمیی که در طول تاریخ پدیدار است، باید گام از زمینهٔ مطالعات و طرز دید زیست شناسی و روان شناسی فراتر نهاده شود. وحدت ذات تغییر ناپذیر آدمی، که ما آدمیان تنها از طریق آن می توانیم یکدیگر را دریابیم و به عنوان بنی آدم «اعضای یکدیگر» و متعلق به یکدیگر باشیم، در چیست؟ تردید در وحدت آدمی گاه بگاه روی می نماید. زیرا در تمام طول تاریخ دانستن آدمی و آگاهی آدمی و خودآگاهی او دگر گون می شود، امکانهای معنویش گاه پدیدار می شوند و گاه ناپدید؛ گاه چنان می شود که ما خود را با او بیگانه می یابیم و گاه برای ما بکلی نادریافتنی است. آیا با اینهمه وحدت به جای خود باقی است؟ آری، به هر حال به صورت ارادهٔ بی حد و مرز برای فهمیدن و دریافتن.

اگر وجدت آدمی با توجه به ویژگیهای حیاتی دریافتنی نیست بدان جهت که در امور حیاتی به آن نمی توان برخورد، پس باید این وحدت علت دیگری داشته باشد. منظور از این وحدت، وحدت وییژگیهای حیاتی و برآمدن از ریشه ای واحد نیست؛ بلکه انسان بودن به عنوان وحدت، منبعی بالاتر دارد. این وحدت را تنها از طریق نماد می تیوان در ذهن آورد: در اندیشهٔ آفرینش آدمی به دست خدا مطابق تصویر خدا، و گناه و بیرون شدن از بهشت.

این منشأ که همهٔ ما آدمیسان را بهسم میپیوندد و مسا را بسه سوی یکدیگر میکشاند، و بسر آن مسیدارد که وجود وحدت را بهسندیریسم و در جست و جویش بسرآئیم، نسه دانستنی است و نسه دریسافتنی، و نسه همچون واقعیتی تجربی در برابر ماست.

ایراد بر وجود وحدت از راه اشاره به اختلافهای ذاتی افراد و اقوام با یکدیگر _ اختلافات ذاتی فوقالعادهای که از هنگام تولد وجود دارد و افراد آدمی را از یکدیگر جدا می کند و سبب می شود که از آمیزش با هم سر باز بزنند _ اگر بدین معنی باشد که اختلاف ذاتی در ریشه هست و مغاکی را که آدمیان را از هم جدا می کند با هیچ وسیلهای نمی توان از میان برداشت، ایراد نادرستی است. هر چند وجوه جدائی که در ظاهر

نمایان است سبب می شود که آدمیان با یکدیگر به نبرد برخیزند یا بی اعتنا به یکدیگر از کنار هم بگذرند، بی آنکه احساس کشش یا بیزاری نسبت به یکدیگر بکنند؛ ولی در همهٔ این احوال صدای عامل پیوند ممکنی را که در ژرفیا نهفتهاست نمی توان نشنید، و ایسن خود واقعیتسی است که بسر همهٔ واقعیتهای دیگر احاطه دارد. هیچ نمیتوان پیشبینی کرد که تحت شرایط تازه و در اوضاع و احوال تازه چـه چیــز بیدار مــیتوانـد شد. هیــچ کس نمی تواند از روّی محاسبه به طور قطع در بارهٔ یسك انسان داوری کنــد و بگوید که چه چیزی برای او ممکن است و چه چیز ناممکن. در بارهٔ اقوام و اعصار حتی کمتر از این میشود پیشبینی قطعی کـرد. خصایصی کـه در بارهٔ اقوام و اعصار می توان بیان کرد به هیچ روی جنبهٔ مطلق ندارد زیرا هر بار و هر زمان ممکن است چیزی دیگر روی دهد. اندیشهای که فردی یا گروه کوچکی بـدستمیآورد، هیچ لازم نیست از طرف همهٔ قوم پذیرفته شود و به صورت خصیصهٔ تمام قوم یا خصیصهٔ فرهنگ آن درآید، هر چند که با اینهمه متعلق به آن قوم است. ستارهشناسی ارسطرخس (کیهان کپرنیکی) در یونان بی اثر ماند و معرفت آمنمحوتپ و ایمان مذهبی او در مصر. بارها پیش آمده است که اندیشهٔ عالی و اندیشمند بزرگ دریافته نشده و در گوشهٔ انزوا ماندهاست و تنها در ظاهر و به علل اتفاقی خاص به صورت شهرتی بی اثر درآمده، یا چون غلط فهمیده شده و مقلوب گردیده است اثر منفى بخشيده. ما حق داريم ترديدكنيم در اينكه افلاطون در يونان، یا کانت در آلمان ـ چیز در جریانی معنوی بسیار باریك و بسیار عالمی ـ أثر بخشيدهباشند.

بنا بر آنچه گذشت، وحدتی که آدمی ـ همین که انسان تـاریخـی به معنی راستین میشود ـ زندگی خود را در راه رسیدن بـه آن میاندازد، نمی تواند مبتنی بر وحدت ریشهٔ حیاتی باشد، بلکه بـر منبعی والاتر استوار

۱. آریستارخوس (در مآخذ اسلامی ارسطرخس) منجم یونانی (حدود ۲۸۰ قم.) که معتقبه بود خورشید در مرکز منظومهٔ شمسی قراردارد و زمین به گرد. آن میگردد. م.

۲. یکی از فراعنهٔ مصری. ـم.

است و همین منبع سبب شده است که آدمی مستقیماً به دست خدا ساخته شده باشد. این وحدت منبع، ارتباطی با طبیعت انسان ندارد، بلکه خود تاریخی بودن است. این نکته از مطالب زیر آشکار می شود:

۱. وحدت آدمی در حرکت تعولش، وحدت ساکن ویدرگیهای وی نیست، که گاه بخشی از آنها پدیدار می شود و گاه بخش دیگر. حرکتی که آدمی در تاریخ به واسطهٔ آن «شده» است حرکت طبیعی او نیست. آدمی همچون موجود طبیعی، همان است که بود در معدودهٔ تغییرات و تکامل که در آن راه می باید. ولی همچون موجود تاریخی، با یاری گرفتن از منبع خویش، از این واقعیت طبیعی برتر می رود و همین منبع او را موظف می سازد که همیشه به سوی وحدتی پیش برود که همهٔ آدمیان را بهم می پیوندد. این خود شرط اساسی انسان بودن است زیسرا بدون این وحدت ممکن نیست آدمیان یکدیگر را دریابند. اگر میان آدمیانی که با یکدیگر اختلاف ذاتی دارند گودالی وجود می داشت پیدائی تاریخ خودآگاه ناممکن می بود.

۲. آدمی به عنوان فرد، نمی تواند چیزهائی را که با مایه گرفتن از منابع مختلف به آنها تحقق می بخشد با هم متحد سازد: مثلاً پهلوانسی و ایثار ناشی از ایمان مذهبی را.

آدمی، و حتی هر فرد آدمی، به سبب منبعش از حیث امکان همهٔ چیز است، و از حیث واقعیت، فرد! ولی این بیدان معنی نیست که او جزء محدودی است؛ بلکه با آنکه دارای منبع تباریخی خاص خویش است، از وجود زمینهٔ تاریخی واحدی که همه را بهم میپیوندد آگاه است.

یک فرد هیچ وقت انسان کامل و آرمانی نیست و اصلاً وجود انسان کامل نــاممکن است زیــرا هــر چــه یــك انسان هست و مــیکند و بوجود میآورد، رخنه پذیر است: آدمی ذاتی تمام یا تمامی پذیر نیست.

س. در تاریخ، در آفرینشهای یگانه و در رخنهها و تحقق بخشیدنها، آن چیزی پدیدارمی شود که تکرار نشدنی و غیر قابل تعویض است. این گونه گامهای آفریننده به هیچ نحو از راه علت و معلولی دریافتنی نیستند و نتیجهٔ الزامی هیچ امری نمی باشند: تجلیهائی از منابع دیگری هستند نه پدیده هائی از جریان رویدادهای عادی؛ و هنگامی که پدید آمده اند و

وحدت تاريخ

هستند، پایهٔ انسان بودنی قرارمی گیرند که پس از آنها می آید؛ و آدمیان، دانستن و خواستن و سرمشقها و معیارها و طرز فکرها و نمادها و دنیای درونی خود را از آنها کسب می کنند. آنها گامهائی به سوی وحدتند و چون به روح واحدی تعلق دارند که بر خویشتن وقوف دارد و خود را می فهمد، از این رو همهٔ آدمیان را مخاطب می سازند.

٢. تشابه جهاني

وحدت آدمی از این حیث جالب توجه می نماید که اصول مذهبی مشابه، طرز فکرهای مشابه، ابزارهای مشابه و اشکال اجتماعی مشابه در سراسر روی زمین پیش می آیند و تکرار می شوند. شباهت آدمیان به یکدیگر با وجود همهٔ فرقها و اختلافها، بزرگ است.

واقعیتهای روانی و اجتماعی بنحوی هستند که مقایسه در همه جا ممکن است. یکسانیهای فراوان می توان یافت که ساختهای بنیادی انسانیت را از لحاظ روانی و اجتماعی نشان می دهند. ولی با مطالعهٔ وجوه تشابه، اختلافها نیز عیان می شوند؛ خواه این اختلافها زادهٔ خصایص ذاتی آدمیان باشند، یا از رویدادها و اوضاع و احوال تاریخی. وقتی که به مردمان تمام جهان نظر می افکنیم در امور اساسی و بنیادی برابری و یك گونگی می یابیم در حالی که چنین می نماید که خصوصیتها و اختلافها جنبهٔ محلی دارند و به زمان و مكان خاص مربوطند.

اما وحدت راستین آدمی، در ایسن وجوه اشتراك جهانسی نمی تواند باشد. چون در موضوع دقیقتر می نگریم، امور بزرگ تساریخی را در میان پدیدههای خاص می یابیم، حال آنکه وجوه تشابه جهانی امور عمومی هستند و بی تاریخند.

راست است که میان فرهنگها که از هم بسیار دورند وجه تشابهی هست که متعلق به انسان بودن بنیادی است، ولی نکتهٔ حیسرتآور و مهم اینجاست که همیشه آنجا که گمان می بریم وجه تشابههی جهانسی یافته ایم به اختلافهائی بر میخوریم، و متوجه می شویم که در یکی یا دیگری، در جائی، چیزی که به طور کلی و در موارد عادی از ویژگیهای عمومی انسان است؛ و حال آنکه امر جهانی همیشه خصیصهٔ یك گونگی

دارد.

آنچه، چون با معیار جهانی سنجیده می شود، چیز خاصی می نماید، درست همان می تواند تحقق تاریخیت راستین باشد. و حدت انسانیت در ارتباط این چیزهای خاص می تواند پایه داشته باشد که اختلافشان با پدیدههای عمومی ناشی از وجود محتوائی اصیل و مثبت است، و هر یك از آنها فردی از چیزی عمومی نیست بلکه عضوی از سلسلهٔ تاریخیت فراگیر انسانیت است.

۳. پیشرفت

جهان از لحاظ دانستن، و توانستن فنی (تکنیکی)، در حال پیشرفت است. پس از هر گام گامی دیگر برداشته می شود و آنچه بدست آورده شده است می تواند عیناً به دیگران داده شود، و بدین سان مال همه می شود. از این نظر یکایك فرهنگها، و همهٔ فرهنگها، روز بروز دارای دست آوردهای بیشتری می شوند. ولی این دست آوردها در دایسرهٔ امور غیر شخصی محدودند و دانستنها و توانستنهائی هستند که در همه جا و در مورد همهٔ آدمیان صادقند.

در سراسر تاریخ جهان جا پای ایس تحول به سوی پیشرفت را می توان دنبال کرد. البته گاه بگاه شکستها و عقب افتادنها و سکونهائی می بینیم؛ ولی به طور کلی دستآوردهای آدمی روز بروز بیشتر و افزونتر می گردد و افراد و اقوام و ملتها هر کدام به سهم خود به این پیشرفت یاری می کنند و آنچه بدینسان بدستمیآید در دسترس همه قرارمی گیرد و مال همه می شود. در طول تاریخ پلههای این پیشرفت را می بینیم و ما خود امروز در بالاترین پله جای داریم. ولی خود انسانیت، و اخلاق انسانی و نیکی و خردمندی و معرفت او پیشرفت نمی کند. راست انسانی و فیکی و خردمندی و معرفت او پیشرفت نمی کند. راست که هنر و شعر را همه می توانند بفهمند ولی اینها مال همه نیستند، بلکه به اقوام و زمانها بستگی دارند و در زمانی خاص در میان قومی خاص به چنان مرتبهای می رسند که بالاتر از آن در تصور نمی گنجد.

از این رو در علم و فن (تکنیك) و شرایط امکانهای تازهٔ انسانی پیشرفت هست، ولی در جوهر انسانی پیشرفت نیست. اقوامی که بسه

بلندترین پایهٔ فرهنگ راه یافتهبودند در برابر اقوام پستتر از پای درآمده و نابودشدهاند، و فرهنگها به دست اقوام وحشی ویران گردیدهاست. خرد شدن و نابودگردیدن عالیترین سنخ آدمیان زیر فشار تودهها، یکسی از پدیدههای بنیادی تاریخ است. مردمان متوسط که بیش از سنخهای دیگر توسعه مییابند و زاد و ولد می کنند و بیشتر میشوند، و قشرهای بی فکر، با انبوهیشان بر گروههائی که از حیث معنوی و فرهنگی در پایه بلندتری قراردارند بی نبرد چیره میشوند. در پارهای موارد باارزشها از میان می و ند و بی ارزشها می مانند؛ مثلاً در آنجا که خشونت و نیرنگ وعده نفع دائم می دهند. انسان میل دارد درستی این سخن را تصدیت کند که هر چه والاست نابود می شود و هر چه پست است دوام دارد.

می گویند اینها ویرانیهائی تصادفی است و عقب افتادنهائی که تأثیر اساسی در جریان کلی پیشرفت ندارد، و میتوان یقین داشت که پیشرفت ادامه خواهد یافت. ولی همین تصادفها و ویرانیها به هر حال وقایع اصلی تاریخ هستند.

می گویند ضرورتی نیست بر اینکه آینده همچنان باشد که وضع تا کنون بودهاست، و به دست خود ماست که وقایع را بهتر رهبری کنیم و پیشرفت را از آسیب تصادفها و کوریها مصون نگاه داریم. ولی این سخن ناشی از خیال واهی «توانستن ساختین»، و آرزوی پیوند زدن و بارهٔ آوردن است آن هم در آنجا که آدمی مورد تهدید است، آنجا که در بارهٔ خود موضوع چیزی نمیدانیم و نمی توانیم بر آن احاطه بیابیم و عنانش را بدست بگیریم.

می گویند ویرانی نتیجهٔ گناه است. اگر از راه گناه باز گردیم و زندگی بی آلایشی پیش گیریم و ثابت کنیم که قادریم در پاکی پایدار بمانیم، وضع دگر گون می شود. از زمان پیامبران قدیم با این سخن به آدمی هشدار داده می شود که به راه راست بیاید. ولی ما نمی دانیم از چه راه، کی و چگونه، نظم جهانی خوب بر اثر زندگی پاك پدیدمی آید. حق نداریم این واقعیت را انكار كنیم كه خود نیكی اخلاقی به هیچ وجه سبب كامیابی نمی شود، و نیكی اخلاقی به خاطر نتیجه اش پیش گرفته نمی شود. ولی جز نیكی اخلاقی، که مسؤولیت كامیابی و نتایج را به عهده بگیرد،

امیدی وجود ندارد.

البته پیشرفت، وحدتی در دانستنیها می آورد، ولی نه وحدت انسانیت را. وحدت آنچه همه جا و در میورد همه صادق است و همه می توانند بگیرند و بپذیرند، و وحدتی که هر جا یافته شده است یك گونه است و همه جا برابر است و تنها در علم و فن خودنمائی می کند ـ ایس حقیقت عمومی و قابل ابلاغ و دادنی و گرفتنی، که تنها با فهم سر و کار دارد وحدت انسانیت نیست. این پیشرفت، تنها وحدت فهم با خود می آورد و مردمان را در فهم به هم می پیوندد، به طوری که می توانند با یکدیگر از روی عقل بحث کنند: همان مردمانی که قادرند با همان سلاح فن (تکنیک) یکدیگر را بکوبند و نابود کنند. فهم فقط آگاهی را بهم می پیوندد نه آدرمیان را. فهم ارتباط اصیل و باهم بودن اصیل نمی آورد.

۴. وحدت در مکان و زمان

وحدت آدمی نباشی از وحــدت زمینـهٔ طبیعی (وحـدت سیارهای کـــهٔ آدمی روی آن زندگی میکند) و مشارکت در زمان واحد است.

در طول تاریخ، ارتباط آدمیان با یکدیگر فزونی مسییابد. زمانی دراز کثرت چیزهای طبیعی موجود، و گوناگونی اقبوام و سرزمینها، سبب میشود که آدمیان در کنار یکدیگر و بدون رابطه با هم زندگی کنند. سپس از راه ارتباط، با هم پیوند مییابند و بدینسان قبایل متعدد قومی را تشکیل میدهند و از بهم پیوستن چند قسوم مجموعهای از اقسوام پدید میآید، چند کشور با هم متحد میشوند و دولتی قارهای بوجودمی آورند و دوباره از هم می پاشند. مسردمانی از اقسوام گوناگون بهم مسیرسند و دوباره همدیگر را از یاد می برند، تا زمانی فرا می رسد که ارتباط خسواسته و دانسته همه با همه برقرارمی شود و همهٔ اقوام با یکدیگر رفت و آمد می کنند و بدین ترتیب تاریخ انسانیت به عنوان بده و بستان متقابل دائم، آغاز می گردد.

آدمیان طی هزاران سال سطح کرهٔ زمین را پیموده و همه جا را، به استثنای نواحـی قطبـی و بیـابانهـا و کوههای بلنـد، تصاحب کـردهاند. انسانیـت همیشه در حـال حـرکت بودهاست. مـردمان در آستانـهٔ تـاریـخ

سفرهای شگفتانگیزی کردهاند؛ نورمانها به گروئنلند و امریکا رفته، پولینزیها سراسر اقیانوس آرام را پیموده و مالائیها به ماداگاسکار رسیدهاند. خویشاوندی زبانهای ساکنان افریقای سیاه حاکی از ایسن است که میان آنان ارتباط دائم برقراربودهاست، و خویشاوندی زبانهای مردمان بومی امریکا نشان می دهد که در داخل این قاره آدمیان پیموسته با هم رفت و آمد داشتهاند. اختراعها و ابرزارها و تصورها و افسانهها در کهنترین ادوار تاریخ راههای دوری پیموده و دست بدست گشتهاند. تنها مطلق نبودهاست (تشابههائی که میان آسیای شرقی و مکزیك وجود دار حیرتانگیز است). انروا بدین معنی نیست که هرگز پای انسان دیگری به آنجا نرسیدهاست بلکه مراد این است که اثر محسوسی از اقوام دیگری به آنجا دیدهنمی شود.

در طی تاریخ، امپراتوریهای بزرگی تشکیل یافتند و بدینسان ارتباط آدمیان در داخل قلمرو آنان بیشتر شد. ولی چندی بعد از هم پاشیدند و در نتیجه، راههای ارتباط بسته شد و روابط از هم گسست و اقوام مختلف وجود یکدیگر را از یاد بردند. پارهای از اقوام، مانند مصریان و ژاپونیان و چینیان، مدتی از دنیای خارج کناره گرفتند، ولی هیچ دیواری نتوانست سدی در برابر رخنهٔ بیگانگان باشد.

از پانصد سال پیش اروپائیان سراسر کرهٔ زمین را در شبکهٔ ارتباطی خود داخل کردهاند. اینان تمدن خود را به همه جا بردند و محصولات تمدن دیگران را، که خود نداشتند، به سرزمینهای خود آوردند: دامها و گیاهان و سلاحها و مصنوعات و ماشینها و اخلاق و رسوم و مندهب و همهٔ بدبختیهای دنیای خود را به همه جای جهان بردند و سیسبزمینی و ذرت و کنین و کاکائو و توتون و مانند آنها را از سرزمینهای بیگانه به کشورهای خود آوردند. اروپائیان نخستین مردمانی بودند که وحدت زمین را به مرحلهٔ دانستگی و آگاهی در آوردند و ارتباط رفت و آمد را مرتب و دائم و قابل اعتماد ساختند.

به سبب این ارتباط، پیوند آدمیان با یکدیگر روز بسروز افزونسر گردید و به علت یگانهشدن تمام کرهٔ زمین آگاهی بىر وحدت پدیدآمد و این آگاهی در اعمال آدمیان اثر گذاشت.

وحدت تاریخ از این حیث کمه تمدن و فرهنگ در یك نقطهٔ زمین آغاز شده و از آنجا به جاهای دیگر گسترش یافته باشد پدیدار نیست. تا آنجا که می توان دید، آدمیان در روی زمین پراکنده بوده اند و در نقاط متعدد کوششهای متعدد بعمل آمده و سپس آدمیان و فرهنگها بر اثر برخورد با یکدیگر از همدیگر الهام گرفته و به سبب پیوندیافتن و بهم آمیختن اقوام و فرهنگهای گوناگون در نتیجهٔ غلبه ها و فتوحات، تحولاتی در فرهنگها روی داده و ایس بهم آمیختنها سبب یکسانی یا رشد و نمو آنها گردیده است. همیشه ارتباط و بهم آمیختن سبب کشش فرهنگهای گوناگون به سوی وحدت شده است نه آنکه همهٔ فرهنگها از منبع واحدی ریشه گرفته باشند.

ولی وحدت ناشی از این واقعیت، که همهٔ آدمیان در روی زمیسن زندگی آغاز کرده و فرهنگ آفریدهاند، و به عبارت دیگر وحدت ناشی از وحدت زمان و مکان، وحدتی ظاهری است که ربطی به وحدت تاریخ ندارد. این گونه وحدت وجه مشترك همهٔ واقعیات است و منحصر به آدمی نیست، و با هم بودن آدمیان در روی کرهٔ زمیسن، منبع وحدت آنان نمی تواندبود. وحدت آدمیان به واسطهٔ ارتباط امکان پذیر می شود، آن هم نه بواسطهٔ خود ارتباط، بلکه به واسطهٔ آنچه در این ارتباط روی می دهد.

با نگاهی به کرهٔ جغرافیائی، منطقهٔ نسبتاً باریکی می توان دید که از حوزهٔ مدیترانه آغاز می گردد و پس از آنکه در طول راه چندین بار بریده می شود، تا چین ادامه می یابد. همهٔ دست آوردهای معنوی و فرهنگی انسانی که در طی تاریخ پیدا شده است و تا امروز به ارزش خود باقی است، در این منطقه پدید آمده است. حق جغرافیائی برابر، از لحاظ تاریخ وجود ندارد.

وحدتهای خاص

در حرکت امور انسانی گاه خطوط بسیاری هست که مسیرشان جدا از یکدیگر است و سرانجام بهم میرسند؛ و گاه خطوط خاصی، که هر چند تکرار میشوند و به فاصلههای زمانی پدیدار می گردند، جنبههای خاصی را

نشان می دهند نه تمام موضوع را.

پدیدههای فرهنگی محدود، از ایس قبیلند: چند نسل پیاپی از حیث پیروی از سبکهای زندگی یا طرز فکرهای خاصی، از زمان پیدائی تا افول آن سبکها و طرز فکرها، بهم پیوستداند.

وحدتهائی فرهنگی و جبود دارد: به عنبوان دنیای مشترك شکلهای زندگی، سازمانها، تصورها و باورها؛ و همچنین وحدتهای اقوام: از حیث منشأشان، زبانشان و سرنوشتشان؛ وحدتهای مذهبی: به عنوان «مذاهب جهانی»، که نحوههای زندگی اخلاقی و باورها و جهان بینیهای خبود را در حوزههای زندگی وسیعی می گسترند؛ یا وحدت دولتهائسی: به عنوان وحدتهای قدرت، که همهٔ شؤون زندگی را در قالبهای معینی می ریزند.

این گونه وحدتها فاقد جنبهٔ جهانی بودن اند: وحدتهائی هستند در جنب وحدتهای دیگر، و فرهنگهائی در جنب فرهنگهای دیگر، اقوام و مذاهب و دولتهای متعدد وجود دارند که با هم ارتباط می با بند: فرهنگها با هم بده و بستان می کنند و دولتها یا با هم می جنگند، یا از راه سیاست با هم کنار می آیند؛ مذهبها می کوشند پیروان یکدیگر را به خود جلب کنند یا بسر حق بودن خود را بر یک دیگر ثابت کنند. اینها همه دگرگون می شوند؛ هیچ کدام استوار و دائم نیست: به یکدیگر تبدیل می شوند.

در تاریخ، وحدتهای برزگ را در ذروهٔ قدرت میبینیم؛ حوزههای فرهنگی را میبینیم؛ حوزههای فرهنگی را میبینیم که بی آنکه زور بکارببرنید آدمیان را شکیل میدهند و گسترش مییابند؛ اقوام و ملل را میبینیم همچون تغییرات نیاآگاه پیش از تاریخی؛ مذاهبی را میبینیم که با آنکه «مذاهب جهانی» هستند همیشه در دایرهای محدود ماندهاند؛ و دولتها را میبینیم که شکل امپراتوری به خود می گیرند.

همهٔ این وحدتها گاه با یکدیگر همزمانند و گاه بسر یکدیگسر احاطه می یابند. همزمانی همهٔ وحدتها از زمان تأسیس دولت واحد در چین پدیدار گردید. در آنجا فرهنگ و مذهب و دولت یکسی شد: بسرای انسان چینی یك دنیای انسانی وجود داشت و یك کشور، که بیسرون از مسرزهای آن چیزی نبود جز مشتی وحشی بدوی، و آنها هم در عالم خیال به عنوان جزء بالقوهٔ کشور در قلمرو کشور درآمده بودند. وقتی که دولت چین را با

امپراتوری روم مقایسه می کنیم به اختلاف بزرگی بر میخوریم. امپراتوری روم پدیده ای نسبتاً موقت بود هر چند بعدها جاذبه اش بیش از هزار سال به جای خود باقی ماند. در بیرون از مرزهای امپراتوری روم، ژرمنها و ایرانیان جای داشتند که نیروهائی واقعی بودند و هرگز روم نتوانست آنها را از پای درآورد، و با وجود وحدت مذهبیش قادر نشد همهٔ اقوامی را که در بر گرفته بود متحد سازد بدان سان که در چین روی داد، بلکه همزمان با پیدائی خویش به مذهب مسیح امکان گسترش بخشید و همین مذهب آن را از میان به دو نیم کرد.

ب، وحدت ناشي از معنى و هدف

اگر واقعیتهای متعددی که معنی و حدت از آنها بر می آید یا نشانهٔ وحدتند، برای مشخص ساختن و حدت تاریخ کافی نمی باشند، شاید بهتر است پژوهش را از نقطهٔ دیگری آغاز کنیم. و حدت، واقعیت نیست بلکه هدف است. شاید و حدت تاریخ از اینجا ناشی می شود که آدمیان می توانند در اندیشهای و احد، و در دنیای روح و معنی که در آن همه چیز با همه چیز به هر چند در آغاز با هم سخت بیگانه باشند بارتباط معنوی دارد و متعلق به یکدیگر است، زبان یکدیگر را بفهمند و همدیگر را دریابند.

وحدت زادهٔ هدفی است که جریسان تاریخ روی به سوی آن دارد: هدفی که به هر چه بی آن در پراکندگی و ناچیزی میماند، معنی و اهمیت می بخشد.

این هدف می تواند همچون معنائی نهفته پدیدار شود که هیچ کس قصد تحقیق آن را نداشته است بلکه انسان متفکر از راه تفسیر در جست وجوی آن برمی آید، یا، آن را همچون وظیفهای دانسته و فهمیده، و همچون ارادهٔ رسیدن به وحدت، در می بابد. این معنی را، همچون هدف تاریخ، چنین می توان تشریح کرد:

۱. هدف، تمدن است و اینکه آدمیآن دارای سجایای انسانی باشند. ولی معنی این هدف، جــز آنچه بر نظام زندگی دلالــت دارد، به هیچوجه روشن نشدهاست، بلکه خود آن، چیزی تاریخی است. هدف به عنوان نظام

زندگی، نظام جهانی مبتنسی بر حق و قانون است. راه تساریخ از خلال پراکندگی آدمیان و سپس تماس و ارتباط آنان، چه در حال صلح و چه در حال جنگ، میگذرد و به همزیستی در روی زمین در حال وحدت راستیسن که از طریق قانون تأمین میشود، منجر میگردد. ایس وحدت از طریق نظام زندگی به همهٔ استعدادهای آفرینش آدمیان امکان تجلی می بخشد.

γ هدف، آزادی است و آگاهی بر آزادی. آنچه تاکنون در این راه عمل شده، کوششی بودهاست برای به دست آوردن آزادی. هدف مستقیم کوشش برای برقراری نظام جهانی مبتنی برقی، آزادی نیست بلکه تنها آزادی سیاسی است، که زمینه را برای همهٔ امکانهای آزادی اصیل آماده میکند.

س. هدف، انسان والاست، و آفرینش معنوی، و پدید آوردن فرهنگ در اوضاع و احوال مشترك، و نبوغ. مقصود، به دستآوردن روشنتریسن آگاهیهاست. وحدت معنی و هدف آنجاست که آدمی وقتی به مرز میرسد بیش از هر هنگام دیگر بر خویشتن وقوف مییابد، آنجا که ژرفترین پرسشها را بمیان میآورد و خیلاقتریس پاسخها را مییابد: پاسخهائی که زندگیش را رهبری میکنند و مهر خود را بر آن میزنند. این وحدت ناشی از والائی آدمی، نه در گسترش ابزارها و دانستنیهاست، نه در میزان کشورگشائیها، نه در پدیدآوردن امپراتوریها، نه در سازمانهای افراطی مانند تشکیل سپاهی از ینی چریها و ریاضتهای کشنده، و نه در دوام و ثبات سازمانها: بلکه در لحظات درخشان به خود آمدنهاست و در الهامهای بنیادی.

این لحظه و الهامهای بنیادی ممکن است همچون نقطهٔ ناچیزی در جریان تاریخ باشد، ولی در عین حال میتواند همچون خمیرمایه ی در همهٔ آنچه روی می دهد مؤثر افتد؛ یا ممکن است زمانی در یادها بماند بی آنکه اثری ببخشد؛ ولی آماده برای اثر بخشیدن، و پسرسشی از آینده. این امکان نیز هست که در جهان برای والائی خود بازتابی نیابد، و از میان برود، بی آنکه یادی از آن در خاطرها بماند، و تنها در عالم ماورای تجربه باقی بماند.

ارج و اهمیتی که مــا برای ایــن قلههـای انسانیت قــائلیــم مبتنی بر

تعلق آنهاست بر وحـدتی کـه همیشه مـورد توجه ماست بیآنکـه آن را براستی شناخته باشیم: وحدتی که منشأ و غایت تاریخ است و تاریخ اصلاً برای آن هست.

۹. هدف، تجلی هستی است در آدمی، و آگاه شدن بر هستی است،
 یعنی تجلی الوهیت.

این گونه هدفها را در هر زمانی میتوان بدست آورد و عملاً هم بدست آوردهمی شوند! دائماً گم میشوند و از دست می روند و دوباره بدست می آیند. هر نسلی به شیوهٔ خاص خود به آنها تحقق می بخشد. ولی بدینسان هدف یگانه، که هدف کلی و اصلی تباریخ است، بدست نمی آید بلکه از هدف خیالی آینده روی بسر گردانده می شود و به زمان حال که نباید بی حاصل از دست داده شود، رجوع می شود.

وحدت هدف، با هیچ تفسیری قابل بیان نیست. هر بیان و هر عبارتی تنها به یك هدف ناظر می تواندبود که دربر گیرندهٔ همه چیز نیست: لااقل بدین معنی که همهٔ هدفهای دیگر را بتوان در آن یافت به طوری که از طریق وحدت هدف، معنی یگانهٔ تباریخ در بسرابسر چشم قسرار گیرد. از اینرو همهٔ هدفهای مورد نظر، اگر براستی خواسته شوند یا مردمان به آنها مؤمن باشند، عواملی در تاریخ می شوند، ولی چیزی نیستند که راه تاریخ را معین کنند.

هر معنائی، به عنوان معنی مورد نظر، به اشکالگوناگون در آگاهی آدمی حاضر است. ما آدمیـان از طریق آن به سوی وحدتی اوج مـیگیریم بیآنکه آن را همچون محتوای دانستن در اختیار داشتهباشیم.

ولی در هر زمان این تمایل که معنائی به عنوان معنی یگانه و فراگیر شناخته و پذیرفتهشود، خودنمائی مسی کند؛ و چون هر معنائی که جنبهٔ مطلق بودن به آن داده شود محکوم به شکست خوردن است، از این رو نسلهای تازه از راه فلسفه شان معنی فراگیر تازه ای می جویند که به اعتقادشان باید همیشه بر تاریخ حکومت کرده باشد و چون یافته شود می توان ارادهٔ خود را با آن سازگار کرد و آن را راهنمای خود قرارداد (این کوشش را، هم در فلسفهٔ تاریخ مسیحی می بینیم، هم در فلسفهٔ هگل و

وحدت تاريخ

مارکس و اگوست کنت و دیگران).

این وحدت در جهان بینی عمومی تاریخ در برابر چشم قرارمی گیرد.

ج. وحدت از دیدگاه جهانبینی مبتنی بر تفکر

علم تاریخ که معنی و فایدهٔ خود را میجوید، در این کوشش است که وحدت تاریخ را درك کند، یعنی تاریخ جهان را همچون واحدی کامل بیندیشد. از این رو توجه فلسفی به تاریخ، به دنبال آن وحـدتی میگردد که انسانیت به واسطهٔ آن بهم پیوستهاست. آدمیان در روی زمین گسترده شده و همه جا را تصاحب کردهبودند ولی در حال پراکندگی میزیستند و از یکدیگر بیخبر بودند؛ نحوههای زندگیشان گوناگون بود و به هزاران زبان سخن میگفتند. از ایـن رو پیشتر هر که در بــارهٔ تـــاریخ جهان می انــدیشید، برای آنکه تــاریخ واحــدی در نظر آورد، به علت تنگی افقش تاریخ را محدود به تاریخ منطقهٔ خاصی میکرد. مثلاً در میان سا تاریخ محدود به تـــاریخ باخترزمین بود و در چین به تـــاریخ کشور آسمان. آنچه بیرون از مرز این منطقه بود جزو تاریخ بشمار نمی آمد بلکه زندگی مشتی مردمان بی تمدن و اقوام طبیعی تلقی می شد که از نظر مردم شناسی جالب توجه بود ولی موضوع تاریخ قرارنمی گرفت. وحدت تاریخ در این تمایل متجلی میشد که بگذارند همهٔ اقـوام روی زمین که نشناخته مـاندهبودند گام بگام از یکانــه فرهنـگ موجود در جهان، یعنی از فرهنــگ خودی، بهر مور شوند و در جزو نظام خودی در آیند.

در حالی که اعتقاد مذهبی وجود زمینهای واحد و هدفی واحد را در تمام تاریخ مسلم فرض می کرد، افراد متفکر بر آن بودند که این زمینه و هدف واحد را در تاریخ واقعی بشناسند. بدینسان گروهی تاریخ یگانهٔ انسانیت را نتیجه و حاصل عمل خداوند می دانست و گروهی دیگر می کوشید تا آن را از راه دانش مبتنی بر بینش و خرد بیابد.

در باخترزمین جا بای خدا در تاریخ دیده می شد: در آفرینش، در بیرون راندن آدم از بهشت، در ابلاغ ارادهٔ خداوندی توسط پیامبران، در رهائی و رستگاری آدمی از راه ظهور عیسی در نقطهٔ عطف زمان، و در روز داوری که باید چشم به راهش بود.

آنچه نخست پیامبران یه ودی اندیشیدند و سپس توسط آگوستین قدیس به جامهٔ مسیحیت در آمد و در اندیشهٔ متفکرانی از فیوره تنا بوسوئه به صورتی دگر گونشده تکرار شد و لسینگ و هردر و هگل جنبهٔ مذهبیش را کنار گذاشتند، تلقی و شناسائی تمام تاریخ است که در آن هر چیزی جای معین خود را دارد. این شناسائی شامل سلسلهای از اصول بنیادی زندگی آدمی است که چون در آنها ژرف نگریسته شود به ما می آموزند که جهان چیست و آنچه در آن روی می دهد چگونه است.

ولی اینگونه تلقی تــاریخ ــ با آنکه طی دو هزار سال. بسیار مهم پنداشتهمیشد ــ شکست میخورد و بهجائی نمیرسد:

الف. اگر راستی چنین است که من تمامی تاریخ را می شناسم، پس هر هستی انسانی در این «تمامی» جای معینی دارد، یعنی برای خود نیست بلکه در خدمت راهی و مقصدی است. هستی انسانی ارتباط بی واسطه ای بیا عالم علوی و ماورای تجربه ندارد، بلکه به واسطهٔ جای معینی که در زمان دارد با آن مربوط است که محدودش می سازد و آن را به صورت یك جزء درمی آورد. بدین سان هر هستی انسانی و هر زمان و هر قوم تحت سلطه و حکومت تاریخ قرارداده می شود، و حال آنکه پیوند بنیادی آدمی با الوهیت و بی پایانی فراگیر، نمی تواند با آن طرز تلقی سازگار باشد.

ب. در آنگونه شناسائی تمامی تاریخ، بخش اعظم انسانیت و بسیاری از اقوام و عصرها و فرهنگها غیرقابل اعتنا تلقی میشوند و به کنار گذاشته می شوند: گوئی همهٔ آنها چیزی جز مشتی تصادفها و رویدادهای فرعی طبیعی نیستند.

ج. تاریخ بپایان نرسیدهاست و مبدأ آن نیز پدیدار نیست. ولی برای آن گونه تلقی، تاریخ بسته شده و بپایان رسیدهاست، و آغاز و انجامش ساختهٔ خیال است. در واقع دو گونه تلقی بنیادی تساریخ در برابر هم قراردارند:

یا تاریخ همچون چیزی تمام و کامل در برابر چشم ماست، و به عبارت دیگر وحدت تحولی است شناختنی و دانستنی که آغاز و پایانی دارد. در این صورت من با زمان خودم در نقطهٔ معینی قراردارم که یا

حضیظی است که به آن رسیدهام و یا اوجی که رسیدن به آن تاکنون ممکن بودهاست.

یا تاریخ در واقسع و در آگاهسی من پایان نیافتهاست: من خسود را برای آینده باز و آماده نگاه داشتهام؛ حالت من حالت انتظار است و حالت حستن حقیقت؛ من هنوز حتی آنچه را هست نمی شناسم بلکه آن در آینده به نحو کامل دانسته و شناخته خـواهدشد. در این حالت حتی گذشته هم بیایان نرسیده و بسته نشدهاست، بلکه هنوز زنده است و قاطعیت تصمیمهایش، چون به طور کلی در نظر گرفته شود، نهائسی نیست بلکه نسبی است و قــابل تجدید نظر. هــر چه در گـذشته بود قــابل تفسیر تازه است. آنچه قطعی مینمود دوبساره به صورت پرسش در میآید. آنچه بود، از نو روشن می شود که چیست: جسد مردهای نیست. در گذشته بیش از آن نهفتهاست که تــاکنون بــه صورت عینی و از روی خرد بــدست آمــده است. انسان متفکر هنوز خود در میان تحول قراردارد، در میان تحولی که تــاریخ است؛ او هنوز کار خود را بپایان نبردهاست: روی تپهٔ کوچکی ایستاده است و افق محدودی را می بیند، نه بر بالای بلندترین کوه جهان با چشماندازی که بر همه چیز احاطه دارد؛ و از ایـن رو تنها همینقدر می داند که راههای ممکن در کـدام جهات میتوانند باشند، و هنوز در بــارهٔ مبدأ و غایت کل هیچ نمیداند.

از این رو تاریخ ممکن است همچون میدان کوشش و آزمایش بنظر آید: وحدت در بیپایانی امکان گم میشود. حالت بنیادئی که می ماند حالت پرسیدن است. اگر نیك بنگریم تصویر وحدت همچون نماد بزرگ تمام تاریخ، که گذشته و آینده را از میان برمی دارد، نقطهٔ توقفی در میان زمان است نه قطعیت حقیقتی که بدست آمده باشد.

ولی اگر قرار است تاریخ برای ما از هم نپاشد و به صورت مشتی از تصادفات پراکنده و آمدنها و رفتنهای بی هدف درنیاید، به اندیشهٔ وحدت تاریخ نمی تسوانیم بی اعتنا بمانیم. مسأله فقط این است که این وحدت را چگونه می توانیم دریافت.

دربارهٔ وحدت تاریخ آنچه را نفی کردنی بود ضمن گفتار مفصلی بیان

کردیم. گفتیم: وحدت تاریخ را از راه دانستن نمی توان دریافت. وحدت تاریخ ناشی از وحدت مبدأ حیات آدمی نیست. این وحدت به اعتبار وحدت روی زمین و اشتراك در زمان واقعی، وحدت ظاهری است. وحدت زمان فراگیر را نمی توان ثابت کرد. اندیشهٔ نظام جهانی مبتنی بر حق، ناظر بر شرایط زندگی آدمی است نه بر معنی تمام تاریخ، و از این گذشته خود آن هنوز مسألهای است. وحدت تاریخ را از راه ارتباط با حقیقتی که همه جا صادق است نمی توان دریافت زیرا این حقیقت تنها با فهم آدمی سر و کار دارد. این وحدت نه پیشرفتنی به سوی یک هدف است و نمه جریانی که تا بی نهایت ادامه داشته باشد و روز بسروز نیسرومندتر شود. وحدت در نفس آگاهی روشن یا والائی آفرینش معنوی نیست، و همچنین بی توان آن را در هدف و معنائی جست که هر واقعهای به خاطر آن روی می دهد یا باید روی دهد. وحدت تاریخ را به عنوان جزء زندهای از تمام می دهد یا باید روی دهد. وحدت تاریخ نه در واقعیت حاضر است و انسانیت نیز نمی توان تلقی کرد. تمام تاریخ نه در واقعیت حاضر است و نه همچون معنائی در عالم اندیشه و تصور.

هرکس در بند این پندار نباشد که توانستهاست تسام تاریخ را در بیابد، در همهٔ این کوششها که برای پی بردن به وحدت تاریخ بعمل آمد درستی و حقیقتی خواهد دید. این درستی هنگامی جای خود را به نادرستی می دهد که بخواهند آنچه را دربارهٔ جزئی صادق است به کل سرایت دهند. کوشش ما تنها به عنوان اشاره و علامت، درست و مطابق حقیقت است.

هر سخنی که در بارهٔ وحدت گفته شود و هر اندیشه و واقعیتی که به میان آورده شود، اگر فرض بر این باشد که تمام تاریخ در برابر چشم ماست و می توانیم آن را ببینیم، نادرست است. مهم این است که کثرت و گوناگونی این اندیشه ها و واقعیتها و وحدتها مورد توجه قرار گیرد، ولی خودمان برای دیدن و دریافتن آنچه فوق همهٔ آنها قراردارد و همهٔ این پدیده ها در آن روی می نمایند، و همچنین برای دریافتن تمامی انسان و انسان بودن، که منشأ همهٔ عظمتها و والائیهاست، باز و آماده باشیم.

انـدیشهٔ وحدت به جای خود باقی است. وظیفهٔ ما این است که به تاریخ همهٔ جهان توجه کنیم. الف. لااقل باید به همهٔ رویدادهای انسانی در همه جای جهان نظر کلی بیفکنیم. آیا تاریخ جهان را باید همچون تاریخهای تك تك و پراكنده مورد توجه قرارداد یا همچون تاریخ متمركز؟ هیچیك از این دو شق افراطی پذیرفتنی نیست. باید نظمی پیدا كرد كه برای روشنساختن تاریخ جهان سودمند باشد. گرچه هر كوششی برای یافتن وحدت تاریخ همیشه ندانستن ما را به یادمان میآورد، ولی یافتن راهی برای نظمدادن به تاریخ تحت اندیشهٔ وحدت ممكن است.

ب. تکیه گاه این وحدت در محدودیت و بستگی سیارهٔ ماست که بر تمام آن تسلط می توان یافت؛ همچنین در ترتیب وقوع رویدادها در زمان است هر چند زمان چیزی ذهنی است؛ از این گذشته در وحدت ریشهٔ آدمیان است که همه یك نوعند و این واقعیت حیاتی حاکسی از این است که همه منشأ مشترك دارند.

ج. منبع بنیادی وحدت در این است که همهٔ آدمیان در امکان دریافتن اندیشهٔ یکدیگر بهم میرسند: روحی فراگیر بر همهٔ آدمیان احاطه دارد. هیچکس نمیتواند بر این روح احاطه بیابد و آن را بشناسد، ولسی او خود همه را به خود می پذیرد. بزرگترین تجلی وحدت در این است که همهٔ آدمیان با خدائی یگانه پیوند دارند.

د. اندیشهٔ وحدت زادهٔ آگاهی بر امکانهای جهانی است. وقتی که با درونی باز و آماده چشم به جهان میافکنیم تردیدی برای ما نمیماند که همه چیز برای همه چیز مهم میتواندبود. ما بر وجود مکانی آگاهی داریسم که در آن هیسچ چیز غیرقابل اعتنا نیست. این مکان دورترین افقها را پیش چشم ما می گشاید و در عین حال ما را متوجه زمان حال می کند که تصمیم دربارهٔ راهی که رفتهمیشود در آن زمان حال گرفتهمی شود. با نگاه به کهنترین آغازها ـ هر چند این نگاه تا مبدأ نمیتواند برسد _ و با نظر به آینده که هر گز بهایان نمیرسد، به امکانهای بیحد بر زمان حال آشکار میشود.

ه. اگر تصویری آماده و نگاهداشتنی از تمام انسانیت بدست نمی آید، اشکال و قالبهائی میمانند که تصویر تمام انسانیت در آنها

نمایان است. به این قالبها به شرح زیر می توان اشاره کرد:

تاریخ به صورت طبقه بندی ارزشها دیده می شود. واقعیت به مهم و غیرمهم تقسیم می شود.

تاریخ تحت تأثیر و فرمان چیزی دیده می شود که نخست تقدیرش می خوانند و بعدها به عنوان قانون در بارهاش می اندیشند. این اندیشه هر چند غلط تشریح می شود، همچون تصور مرزی باقی می ماند که خود دیده نمی شود، بلکه هر دیدنی در محدودهٔ آن صورت می گیرد؛ خود آن را نمی توان برنامه ریزی کرد بلکه هر برنامه ریزی باید در محدودهٔ آن باشد، تاریخ همچون واحدی کامل، یگانه و یکباره است و «تاریخی» به معنی راستین است نه تاریخ طبیعت صرف. تاریخ مجموعه ای از تصادفهای گوناگون نیست بلکه همهٔ تصادفها در درون یك نظام بزرگ تاریخی جای دارند.

ما خود در مقام تفسیر وحدت تاریخ طرحی از تاریخ جهان آماده کرده ایم که ظاهر آ امروز بیش از هر زمان دیگر با واقعیت تجربی سازگار است. با توجیهی که دربارهٔ تاریخ جهان کردیم، کوشیدیم وحدت تاریخ را از طریق دوران محوری، که تمام انسانیت در آن مشترك است، بدست آوریم.

مراد از محور چیزی پنهانی و درونی نیست که پدیده های ظاهری به گرد آن می چرخند و خود آن در طول همهٔ زمانها ادامه دارد و در پشت غبار آنچه در زمان حال روی می دهد نه فته است. بلکه منظور ما از محور، دورانی است در میانه آخرین هزارهٔ پیش از میلاد مسیح، که هر چه پیش از آن روی داده مقدمه ای برای آن بوده است و هر چه پس از آن روی داده است عملا و بیشتر اوقات با آگاهی روشن، خود را به آن عطف می کند. این محور چنان محوری نیست که بتوانیم برای همیشه مطلقش بینگاریم بلکه محور تاریخ کوتاه جهان تا امروز است، و چیزی است که همهٔ آدمیان می توانند آن را زمینهٔ وحدت تاریخیشان بشمارند. بنا بر این، محور واقعی مثالی از محوری آرمانی است که آدمیان در حرکت خود به گرد آن، به یکدیگر می رسند.

خلاصه

می کوشیم و حدت تاریخ را با یاری جستن از تصویرهائی که تاریخیت آدمی را نمایان می سازند بسست آوریم. واقعیت بنیادی در این میان بازبودن بی انتهای آینده است و گذشتهٔ کوتاه ما: ما تازه داریم شروع می کنیم. تاریخ، دنیای بی پایانی است از ارتباط معنیها: این دنیا در آینده واقعیت می باید؛ و به عنوان گذشته برای تفسیر باز است؛ و آن معنیها، حداقل گاه گاه چنین می نماید، که در معنائی مشترك بهم می پیوندند. موضوع بحث، نه یکی از آن مقوله های عمومی است و نه قوانین تاریخی، بلکه جستجوی و حدت تاریخ است در شکل واقعی و یگانه اش، که قانون نیست بلکه معمای تاریخ است. این شکل را ساخت تاریخ نام می دهیم، و به آن در محدوده های معین زمانی و مکانی به عنوان واقعیت معنوی انسان بودن می توان دست یافت.

مطالعهٔ توأم با تفسیر تاریخ، عامل اراده می شود. و حدت، هدف انسان می گردد. مطالعهٔ تاریخ گذشته به خاطر این هدف است. به این هدف مثلاً به صورت صلح جهانی از طریق نظام مبتنی بر حق به منظور رهاندن همهٔ آدمیان از بدبختی و رساندن آنان به نیکبختی، آگاه می شویم.

ولى اين هدف تنها مربوط به زمينهٔ زنــدگى است كه بايد براى همهٔ آدميان مهيا شود. اين وحــدت شرايط امــكانها بــراى همهٔ آدميان، البته بسيار مهم است ولى هدف نهائى نيست، بلكه آن خود نيز وسيله است.

وحدت در زمینهٔ بالاتری جسته می شود، مثلاً در تمام دنیای هستی و اثر بخشی آدمی. با نظر به این زمینه، وحدت تاریخ گذشته، از راه مشخص ساختن آنچه به همهٔ آدمیان مربوط است و برای همه اهمیت دارد، بدست آورده می شود.

ولی اینکه این زمینه چیست، تنها در حرکت به هم بودن آدمیان آشکار می شود. خواستاری ارتباط بی حد و مرز آدمیان با هم، دلیل است بر تعلق آدمیان به یکدیگر بدان جهت که می تسوانند همدیگر را بفهمند. ولی وحدت نه در چیزی دانسته است، و نه در چیزی شکل داده شده، یا در چیزی که هدف قسرارمی گیرد؛ بلکه در همهٔ اینهاست منتها فقط هنگامی که وارد

ارتباط آدمیان میشوند. پرسش واپسین در این باره چنین است:

آیا وحدت آدمیان در تفاهم و اتحاد در مذهبی مشترك است؟ در عینیت چیزی است که همه، حقیقتش می دانند و باورش می دارند؟ در سازمان حقیقتی ابدی است به واسطهٔ مرجعیتی که سراسر کرهٔ زمین را در بسر می گیرد؟

یا برای ما آدمیان وحدتی که براستی میتوان به آن رسید، تنها وحدت از راه ارتباط منابع تاریخی متعدد است که برای هم اهمیت دارند بی آنکه در اندیشهها و نمادها یکسان باشند: وحدتی که در تعددها و گوناگونیها چیز واحدی را پنهان نگاهمیدارد که تنها در خواستاری ارتباط بیحد و مرز میتواند به عنوان وظیفهای بیپایان و کوششی تمام نشدنی، امکانهای انسانی حقیقت خود را حفظ کند؟

همهٔ ادعاهای مربوط به بیگانگی مطلق آدمیان نسبت به یکدیگر و به عدم امکان فهم یکدیگر، نشانهٔ سپرانداختن ناشی از خستگی، و نساشی از شکست خواستاری انسانبودن است: این ادعا حاصل این واقعیت است که دربارهٔ عدم امکان فعلی به اغراق می گرایند و آن را عدم امکان مطلق می انگارند؛ و خلاصه، حاصل خاموششدن آمادگی درونی است.

وحدت تاریخ هرگز به عنوان یگانهشدن انسانیت به حدکمال نخواهد رسید. تساریخ میان مبدأ و غسایت قراردارد؛ انسدیشهٔ وحسدت در آن اثر می بخشد و کارگر است. آدمی راه بزرگ تساریخ را می پیماید، ولی تساریخ را با رسیدن به هدفی بهایان نمی رساند. وحدت انسانیت مرز تاریخ است؛ یعنی اگر انسانیت به وحسدت برسد تساریخ بهایان می رسد. تساریخ حرکتی است تحت رهبری وحدت با تصور و اندیشهٔ وحدت.

برای این گونه طرز فکرها و تصورها، وحدت در این است که گوئی انسانیت از مبدأی واحد سرچشمه می گیرد و سپس از هم جدا می شود و آنگاه در این کوشش است که آنچه را از هم جدا شده است دوباره بهم می پیوندد. ولی منبع واحد، برای تجربه، در تاریکی محض قراردارد. هرجا که با آدمی روبرو می شویم او را در حال پراکندگی و با اختلاف افراد و نشرادها می یابیم: تحولات فرهنگی متعدد می بینیم و آغازهای متعدد که باید مسبوق به یك تحول انسانی باشند که ما نمی شناسیم. وحدت

به عنوان تصور، ما را به سوی شکلی راهنمائی می کند که از بهم پیوستن ضدهای متعدد بوجود آمدهاست. ولی همهٔ این تصورها مبهم و نامعلومند.

تصورهای وحدت، وقتی که میخواهند بیش از نماد باشند، ما را می فریبند. وحدت به عنوان هدف، وظیفهای پایان ناپذیر است. زیرا همهٔ وحدتهائی که برای ما محسوس می شوند، جزءاند و شرایط یك وحدت ممکن هستند، یا ساده انگاریهائی هستند که در پس پشتشان بیگانگی و طرد و نفی و نبرد پنهان است.

وحدت كامل حتى در عالم انديشه نيز به نحو روشن و خالى از تضاد طرح كردنى نيست. اين وحدت، واقعيت نمى تواند باشد: نه به عنوان انسان كامل، نه به عنوان نظام جهانى درست، و نه به عنوان تفاهم قطعى و آشكار. واحد، آن نقطه دور و نرسيدنى است كه به آن نظر داريم، هم مبدأ است و هم غايت. واحد، علوى و ماوراى تجربه است. از اينرو نه به چنگش مى توان آورد و نه به صورت مالكيت قطعى يك ايمان تاريخى مى تواند درآيد تا همه را مجبور كند كه آن را به عنوان حقيقت مطلق بيذيرند.

اگر تاریخ جهان از واحد بر میآید و به سوی واحد در حرکت است، پس هر چه در دسترس ماست میان این دو قطب قراردارد: تاریخ از یكسو صورت پذیرفتن وحدت است و جستجوی مشتاقانهٔ وحدت؛ و از سوی دیگر شکستن و ویران کردن وحدت است.

بدینسان ژرفترین وحدت به صورت منهبی نامسرئی درمی آید، در کشور ارواحی که بهم می رسند و بهم تعلق دارند؛ در کشور پنهانی تجلی هستی در تفاهم ارواح. آنچه تاریخی است حرکت است، حرکتی دائم میان مبدأ و غایت، که هرگز به مقصد نمی رسد، یا، همیشه آن می ماند که باید باشد.



آگاهی تاریخی تازهٔ ما

ما در زمانی زندگی میکنیم که در آن علم تاریخ انبوهی از اسناد و مدارك در اختیار دارد. مورخان بزرگ از روزگاران کهن تا امروز، جهانبینهای مبتنی بر فلسفهٔ تاریخ، و شعر و هنر، مواد اولیهٔ غنیی دربارهٔ تاریخ در دسترس ما نهادهاند. پژوهشهای انتقادی که در قرنهای اخیر خاصه در قرن نوزدهم دربارهٔ تاریخ صورت گرفته، بر آنها افزوده شدهاست. هیچ عصری از حیث اطلاع دربارهٔ گذشته مانند عصر ما غنی نبودهاست و نوشتهها و اسناد و مجموعههائی که امروز در دست ماست نسلهای پیشین نداشتهاند.

چنین می نماید که امروز دگرگونی و تحولی در آگاهی تاریخی ما در حال صورت پذیرفتن است. معاصران ما نتایج بزرگ پژوهشهای علمی گذشتگان را دربارهٔ تاریخ نگاهداری می کنند و ادامه می دهند. ولی اکنون وقت آن است که معلوم شود اینهمه مواد و مدارك چگونه در شکل تازهای عرضه خواهدشد و به چه نحو از آن سود جسته خواهدشد برای اینکه از بوتهٔ نیستانگاری سالم بیرون آید و یگانه زبان اعجابانگیز مبدأ ابدی شود. تاریخ بار دیگر از صورت یك مشت معلومات صرف درمی آید و مسألهٔ زندگی و آگاهی بر هستی می شود؛ تاریخ دیگر یکی از موضوعهای تربیت نظری نیست، بلکه عرصهٔ شنیدن و پاسخ دادن جدی موضوعهای تربیت نظری نیست، بلکه عرصهٔ شنیدن و پاسخ دادن جدی است. آگاهی ما بر تاریخ، دیگر موضوع ساده و بی اهمیتی نیست. معنی زندگی ما بسته به چگونگی دانستنی است که به طور کلی دربارهٔ خودمان داریم و پایهٔ هدف تاریخی خود را از آن بدست می آوریم.

شاید بتوان شمهای از ویـژگیهای آگاهـی تـاریخی را که در حال

صورت پذیرفتن است بدین سان بیان کرد:

الف. یکی از پدیدههای تازه، همه جانبگی و دقت روشهای پژوهش است، و اهمیتدادن به بافت بسیار پیچیدهٔ علت و معلولها، و آنگاه به عینیت بخشیدن به تاریخ در مقوله هائی بکلی غیر از مقوله های علت و معلولی: در مقوله های جامعه شناسی و اشکال و صور آرمانی.

ما امروز سرگذشتها و نوشتههای مربوط به جریان تاریخ را می خوانیم و می کوشیم تا از طریق آنها مکان جهانبینی درونیمان را با تصاویر تاریخ بیان کنیم. ولی این جهانبینی نخستین بار از طریق تجزیه و تحلیلهائی که امروز عنوان کلی جامعه شناسی دارند برای ما اهمیت می یابد.

نمایندهٔ طرز دید تازهٔ تاریخ ماکسوبر است، با اثر عظیم و مفهومهای همه بعدیش در فراخترین افق جهان بینی، بی آنکه خود را پایبند تصویری از تمام تاریخ بکند. امروز کسی که با او آشنا باشد تاریخ رانکه را با بی میلی می خواند، زیرا در اینجا با مفهومهای مبهم و نامعلوم روبرو می شود. امروز برای دریافتن نکته های دقیق تاریخ به اطلاعات فراوان نیاز است؛ و در عین حال روش کهنهٔ مقایسه، با دقتی که امروز یافته است، آنچه را در تاریخ یگانه و غیر قابل تعویض است به وجهی هر چه عیانتر آشکار می سازد. تعمق در آنچه براستی تاریخی است، راز یگانگی و غیر قابل تکراربودن را در آگاهی ما روشنتر می نماید.

ب. امروز پــژوهشگران به آن طــرز فکری که تــاریخ را همچون واحــد کاملی میانگاشت که بــا یــك نظر تمام آن را میتــوان دید، چیره میشوند. دیگر طــرحی که تــاریخ را همچون چیزی بسته و محدود تلقــی می کند نباید ما را بفریبد. تــاریخ بــرای مــا ساختمانــی تمامشده و قطعی نیست بلکــه در همهٔ احــوال جنبههای امــکان و شکنندگیش به جای خود باقیست.

۱. Ranke مورخ بزرگ آلمانی که کتاب تاریخ روم او شهرت فـــراوان دارد. ـم.

از این گذشته ما حقیقتی مسلم و قطعی که از لحاظ تاریخی در محل معینی آشکار شدهباشد نمی باییم. چیزی که عیناً قابل تکرار باشد در هیچ جا نیست. حقیقت در مبدأی است که هر گز نمی شناسیمش، و از دیدگاه آن هر پدیدهٔ خاصی محدود و موقت است. همین قدر میدانیم که هر جا که در بند مطلق انگاری بیفتیم روزی نادرست بودن پندارمان عیان خواهد شد و روی نمودن دوبارهٔ نیست انگاری دردآور، ما را از بند پندارمان رهائی خواهد بخشید و بر آن خواهدداشت که اندیشیدن از مبدأ را از سر بگیریم.

هر چند دربارهٔ تمام تاریخ دانشی نداریم، با اینهمه دانشی میجوئیم که تمامی تاریخ را، که ما خود در لحظهای از آن قرارداریم، به ما یادآوری کند. تصویر کلی تاریخ، افقی بر آگاهی ما می گشاید.

امروز با آگاهی افول و زوال، این تمایل در ما پدید آمدهاست که نه تنها یکایك تحولهای گذشته را به طور نسبی پایان یافته بدانیم، بلکه تمام تاریخ تا امروز را هم بسته شده و خاتمه یافته تلقی کنیم. چنین می نماید که تاریخ به آخر رسیده و از دست رفتهاست و چیز تازهای باید به جای آن بیاید. سخنان کسانی که می گویند فلسفه به آخر رسیدهاست و اینک با زبان تاریخ شناسان و پیروان فلاسفه با ما و داع می کنند، و عقاید مردمانی که می گویند هنر پایان یافته است و حرکات مذبوحانه اش در تقلید سبکهای گذشته و نشاندن شکلهای تکنیکی به جای اشکال و صور هنری نمایان است، و همچنین ادعاهای کسانی که تاریخ را بصورتی که تاکنون داشته است پایان یافته می دانند، گوشهای ما را پر کردهاست. می گویند اکنون، در دم و اپسین، همین قدر می توانیم آنچه را در حال بیگانه شدن با ماست، و واپسین، همین قدر می توانیم آنچه را در حال بیگانه شدن با ماست، و دیگر نیست و نخواهد بود، باری دیگر پیش چشم بیاوریم و باری دیگر آنچه را دیگر نیست و نخواهد بود، باری دیگر پیش چشم بیاوریم و باری دیگر آنچه را دیگر آنچه را برودی از یادها خواهد رفت، بگوئیم.

چنین می نماید که همهٔ این سخنها به اورنگردنی هستند و نتیجه ای که از آنها برمی آید همواره نیست انگاری است و گویندگانشان می خواهند جا باز کنند برای چیزی که سخن درستی درباره اش نمی توانند بگویند و به همین جهت با اصراری آمیخته به تعصب درباره اش سخن پردازی می کنند. در برابر اینان طرز فکری تازه قرار گرفته است که می کوشد همهٔ

تصویرهای کلی دربارهٔ تساریخ، حتی تصویرهای منفی را، در حال تعلیق نگاه دارد و همهٔ تصاویر کلی را پیش چشم اندیشهٔ ما قراردهد و بیازماید تا درستی کدامیك آشکار تواند شد. بر اثسر این کسوشش هر بار تصویسری نمایان خواهدشد که همهٔ تصویرهای دیگر عسوامل آن هستند: تصویری که با آن زندگی می کنیم و ما را به زمان حال آگاه می سازد و وضع ما را برای ما روشن می کند.

در عمل، ما در هر زمان جهانبینی دربارهٔ تمام تاریخ در ذهن داریسم. جهانبینی، همینکه خود را دانستنی راستین دربارهٔ تمام تاریخ بیندارد، که جریانش دستخوش ضرورتی است، معنیش از میان میرود. به حقیقت، تنها تا آن حد میتوانیم دست یافت که به جای علت و معلول محیط بر تمام تاریخ، علت و معلولهای خاص و معین را دائسم بجوئیم و دربارهٔ آنها پژوهش کنیم. این مطلب درست است که هر چیزی را تا آن حد میتوانیم شناخت که نقش علت و معلول را در آن بیابیم؛ و این ادعا را که چیزی تابع قاعدهٔ علت و معلول نیست هرگز نمی تسوان ثابت کرد. ولی ما در تاریخ، جهشهای آفرینندگی انسانی را می بینیم و پدیدارشدن محتواهای غیرمنتظر و تحولهای ناشی از پشت سر هم رسیدن نسلها را.

امروز شرط لازم هر تصویر کلی این است که از بوتهٔ آزمایش تجربه سالم بدر آید. تصویرها و وقایع و اوضاع و احوالی را که تنها حاصل نتیجه گیریهای منطقی هستند رد می کنیم و در همهٔ محوارد به دنبال سند و مدرك می گردیم. آنچه مطابق واقع نیست پا بر جا نمی تواند ماند. اهمیت این طرز فکر تازه را از اینجا می توان دریافت که مثلا شلینگ هنوز آفرینش جهان را در شش هزار سال پیش بدیهی می انگاشت در حالی که امروز هیچ کس تردید ندارد که به دلالت استخوانهای پیداشده، آدمی پیش از یکصد هزار سال، و حتی پیشتر از آن، در روی زمین زندگی کردهاست، اهمیت معیار زمان که بدین سان پدید می آید برای تاریخ ظاهری است، ولی بدین معیار نمی توان بی اعتنا ماند زیرا در آگاهی ما اثر می گذارد:

تاریخ، واحد کامل گشادهای است. طرز فکر مبتنی بر اهمیت تجربه، بر این نکته آگاه است که علم ما بر واقعیات، سخت اندك است و از این رو همواره برای دریافتن واقعیات تازه آمادگی دارد. طرز فکر فلسفی، مطلقانگاری این نظریه را که واقعیت، محتوای آگاهی نیست بلکه بضرورت بر تجربه استوار است، رد می کند. وقتی که دو طرز فکر تجربی و فلسفی در برابر هم قرارمی گیرند آنچه برای انسان متفکر باقی میماند، فضای امکانها و، در نتیجه، آزادی است. برای او تاریخ همچون واحد کامل باز، نه آغاز دارد و نه انجام.

روش تفکر کلی که امروز ممکن است، دارای ویژگیهای زیر است: واقعیات از هـر سو به دقت تمام نگـریسته مـیشوند تـا معلـوم شود که چگونهاند و چه معنائی ممکن است داشتهباشند.

انسان در همه جا به مرز آورده می شود تا به بیرونسیترین افتها برسد: در این افقها وظایفی احساس می کنیم، و تکانی سبب مسی شود که کسی که تاریخ را پیش چشم دارد به خودش و زمان حال خودش توجه کند.

ج. به تلقی تاریخ به عنوان مطالعهٔ نظری چیره می شویم. اگر در برابر اطلاعات بی حد و حساب تاریخی، تنها به این طرز فکر اتکا کنیم که همه چیز به خاطر اینکه بوده و روی داده است ارزش آن را دارد که به یادش بیاوریم بی آنکه اثری در ما بکند، این برابر شمردن همه چیز سبب پیدائی روحیه ای می شود که در نظرش همه چیز بنحوی از انحا به درد برانگیختن و راضی کردن حس کنجکاوی می خورد: این یك خوب است، آن دیگری هم. این طرز فکر بی سو، به بی اعتنائی می انجامد: همه چیز ارزش برابر دارد و در نتیجه، هیچ چیز ارزش خاصی ندارد. ولی و اقعیت تاریخی برابر دارد و در نتیجه، هیچ چیز ارزش خاصی ندارد. ولی و اقعیت تاریخی بی اعتنا نیست. پرداختن جدی و راستین به تاریخ، کشش و کوششی به خاطر تاریخ است. تاریخ برای ما مهم است و اهمیتش به طور دائسم توسعه می یابد. آنچه در تاریخ برای ما اهمیت خاص دارد مسألهٔ انسانیت است و این مسأله همیشه و در همه حال حاضر و موجود است. تاریخ هر چه کمتر موضوع لذت نظری باشد اهمیتش را برای زمان حال، بیشتر احساس می کنیم.

د. توجه ما به وحدت انسانیت معنائی گستردهتر از سابق دارد. هنگامی که منشأ انسانیت واحد را از دیدگاه شاخ و برگهای غنی پدیدهٔ انسانیت می نگریم خرسندی ژرفی احساس می کنیم. نخستین بار با این نگاه به وضعی که در تاریخیت خاص خود داریم واقف می گردیم.

موضوع در اینجا انسانیت همچون مفهومی مجرد نیست که انسان در آن محو می شود. ما امروز، در آگاهی تاریخیمان، دیگر از مفهوم مجرد انسانیت دست کشیده ایسم. ایدهٔ انسانیت محض در تمام تساریخ و اقعی تمام جهان، عینی و آشکار می گردد، و در آنجا پناهگاهی می شود که مسا، آن زمان که در حال گمگشتگی و ابتلا به سختیها و ویرانیها و فروپاشیدگی همهٔ سنتها و رسوممان سرگردان می گردیم، به آن روی می آوریم و معیارهای درست را از آن کسب می کنیم. این پناهگاه ما را برآن می دارد که برای ارتباط آدمیان بیا یکدیگر هیچ گونه حد و مرزی نشناسیم و از دریافتن قرابت خودمان بیا بیگانگان، و یکانگی و اشتراك همهٔ اقوام و ملل روی زمین در آنچه انسانی است، احساس خرسندی کنیم؛ و هدفی به ما نشان می دهد که به برآورده شدن آرزو و ارادهٔ ما آدمیان برای بیا هم بودن، امکان می بخشد.

تاریخ جهان ممکن است همچون انبوهی بسی نظم و تسرتیب از رویدادهای تصادفی بنظر آید، که آشفته و بیبند و بار همچون اسواج سیلی خروشان دائم پیشتر و پیشتر می رود، از گرهی به گرهی و از بدبختی و ویرانی به بدبختی و ویرانی دیگری؛ در حالسی که گاه گاه نقطههای روشنی لحظهای در آن نمایان می شود و باز ناپدید می گردد، و جزیرههای کسوچکی از میان سیل و تسوفان سر برمی آورد و پس از زمانی کوتاه دوباره در کام امواج خروشان فرومی رود، و به گفتهٔ ماکس وبر، تاریخ جاده ای است که شیطان با پارههای ارزشهای شکسته و خردشده فرشش کرده است.

با این نظر که بنگریم تاریخ نه وحدتی دارد و نه ساختمانی، و نه معنی و تو الله عنی و معلولها در تاریخ نادقیترند.

ولسی فلسفهٔ تــاریــخ تـــلاشی است در جستجوی وحـــدت و معنی و ساختهای تاریخ؛ و این چیزها به تمام انسانیت مربوط میتواندبود. ه. تاریخ و زمان حال برای ما از هم جدا نشدنیاست. آگاهی تاریخی دارای دو قطب است: یا من از برابر تاریخ عقبتر می روم و آنگاه تاریخ را همچون چیزی که روبسرویم قراردارد می نگرم، همچون کسوهی بزرگ با خطوط اصلی و بخشهای خاصش؛ یا در زمان حال فرومی روم: در اکنون، که هست و من در آن قراردارم، و در درون آن تساریخ برای من زمان حال می شود، زمان حالی که خود من هستم.

هر دو اینها ضروری است: هم عینیت تاریخ به عنوان «چیز دیگر»که بی من هم وجود دارد؛ و هم ذهنیت اکنون، که بی آن، آن چیز دیگر برای من بی معنی است. هرکدام از اینها به واسطهٔ دیگری جان می گیرد، و هر یك در تنهائی سبب می شود که تاریخ بی اثر گردد: یا همچون محتوای دانستنی بی طرف، و یا همچون فرورفتگی در فراموشی.

ولسی ارتباط آن دو چگونه است: هیچ روش عقلی آنها را به هم نمیهیوندد، بلکه حمرکت یکی سبب حمرکت دیگری میشود و بدینسان حرکت آن را تحت نظر میگیرد.

این وضع بنیادی آگاهی تاریخی، نحوهٔ یقین ما را نسبت به ساخت تماریخ به طور کلی، معین می کند. چشم پوشی از آن وضع بنیادی ممکن نیست، زیرا در آن صورت آن وضع بی آنکه بدانیم و تنظیمش کنیم برنحوهٔ دید ما چیره می شود. ولی تحقق بخشیدن به آن سبب می گردد که آن، همچون چیزی دانسته، به حال تعلیق در آید در حالی که آن خود عامل آگاهی ما بر هستی ماست.

در حالی که مطالعه و پژوهش تاریخ، و هستی آگاه بر هستی خود، در حال تنش در برابر یکدیگر قرارمی گیرند، خود مطالعه و پژوهش دچار تنش کل و جزء است. آگاهی کلی بر تاریخ در رابطه با دلبستگی به زمان حال، دنیائی پیش چشم میآورد که در آن، آدمی به عنوان خودش می تواند با قرارگاهش زندگی کند. در تنشهای بازبودن در برابر فراخنای تاریخ و یگانه احساس کردن خود با زمان حال، و وقوف بر تمام تاریخ و زندگی با مایه گرفتن از مبدأ زمان حال، آدمیی ممکن می شود و پدید می آیسد که در حالی که پایبند تاریخیت مطلق خویش است، به خود آمده است.

تصویر جهانی تاریخ و آگاهی بر وضع زمان حال، پایه و تکیهگاه

یکدیگرند و یکدیگر را نگاه میدارند. هر طور که من تمام گذشته را می بینم زمان حال را نیز همان گونه درك می کنم؛ هرچه بیشتر به ژرفای گذشته می روم به همان اندازه در جریان امور در زمان حال شریك می شوم. من نخستین بیار در آئینهٔ تاریخ می بینم که مال کجا هستم و برای چه زنده ام. کسی که نتواند در بارهٔ سه هزار سال گذشته به خود حساب پس بدهد، در تاریکی و بی تجربگی می ماند و تنها می تواند روزبروز زندگی کند: معنی ایس سخن آگاهی آدمی بر معنی زندگی خویش است، سپس کند: معنی این خویش و خصوصاً آگاهی بر جوهر خویش.

عجیب است که زمان حال می تواند از دست ما بگریزد و ما می توانیم و اقعیت را گم کنیم برای آنکه دائم در جائی دیگر، در عالم تصور و خیال، و در تاریخ زندگی می کنیم و از زمان حال می گریزیم. ولی، بعکس، زندگی در لحظهٔ کنونی، در زمان حال، بی خاطرهٔ گذشته و بی آینده، تهیی است زیرا این زندگی چیزی نیست جرز از دستدادن امکانهای انسانی در زمان حالی که هر دم تهیتر می شود: زمان حالی که در آن از غنای زمان حال ابدی چیزی باقی نمی ماند.

معمای زمان حال آکنده از محتوا، گشوده نمی شود ولی از طریق آگاهـی تـاریخی ژرفتر میگـردد. زمـان حال تنها در پیوند بـا گذشته و آینده، در پیوند با خاطره و اندیشه و آرمانی که برای آن زندگی میکنم، ژرفا می یابد.

آیا براستی میتوانم از تاریخ بگریزم و به بیزمانی پناه ببرم؟



چیرگی بر تاریخ

گفتیم تاریخ بپایان نرسیدهاست و امکانهای بینهایت در خود نهفته دارد. هرشکلی که به تاریخ، به عنوان واحد کامل شناخته شدهای دادهمیشود، رخنه میپذیرد. آنچه از گذشته بیاد داریم به واسطهٔ واقعیات تازهای که پیدا میشوند، حقایقی را عیان میسازد که پیشتر شناخته نبود. آنچه پیشتر همچون مطلبی بیاهمیت به یك سو نهاده میشد، اهمیت می یابد. به پایان رسیدن تاریخ ناممکن مینماید؛ تاریخ از بینهایت میآید و به سوی بینهایت میرود؛ و تنها فاجعهای خارجیمی تواند همه چیز را از میان ببرد.

در تاریخ چیزی هست که خرسندمان نمیسازد. میل داریم از خلال تاریخ بگذریم و به نقطهای راه بیابیم در پیش از تاریخ و بالای تاریخ: یعنی به ژرفنای هستی که تاریخ در برابر آن پدیدهای ظاهری می نماید که هر گز با خود همسان نمی تواند بود. می خواهیم به نقطه ای برسیم که در آنجا به راز آفرینش پی ببریم و دیگر در بند تاریخ نمانیم.

ولی نقطهٔ ارشمیدسی در بیرون از تاریخ برای ما وجود ندارد و ما همیشه در درون تساریخ هستیم. در حال کسوشش به راهیافتن به پیش از تساریخ یا به پس از تساریخ و خصوصاً به خسود هستی فراگیر، آن نقطهٔ ارشمیدسی را در هستی خودمان، و در تعالی، میجوئیم، و میخواهیم بدانیم آن نقطه، اگر ممکن بود که صورت دانش موضوعی

۱ رشمیدس دانشمند یونانی در جستجوی نقطه اتکائی در بیرون از کسرهٔ
 زمین بود که از آنجا بتوان با اهرمی زمین را جنباند. منظور در اینجا نقطهٔ
 اتکائی در بیرون از تاریخ است که از آن نقطهبتوان در تاریخ مؤثر افتاد. م.

بيابد، چه ميتوانست باشد.

۱. ما از طریق روی آوردن به طبیعت، از تاریسخ فراتسر می رویم. در برابر اقیانوس، در میان کوهستان، در توفیان، در برابر اشعهٔ خورشید بامدادی، در برابر بازی رنگهای عناصر طبیعت، در دنیای بی جنبش قطبی که زیر برف و یخ آرمیده است، و خلاصه هر جا که طبیعت بیگانه با آدمی، ما را مسحور می کند، ممکن است حالی به میا دست دهید که خود را آزاد حس کنیم. بازگشت به زندگی بیگانه از آگاهی، ممکن است ما را به وحدت آرام و شادمان و بی در جلب کند. ولیی همهٔ اینها اگر چیزی بیش از دستیافتنی گذران بر راز طبیعت خاموش انگاشته شود، ایس هستی در آن سوی آنچه ما نیك و بد و زیبا و زشت و درست و نادرست می نامیم، این هستی خشن و بی رحم، میا را می فیریبد. اگر براستی در آنجا پناهگاهی بیابیم و به آن پناهنده شویم، از آدمیان و از خودمان گریخته ایم. ولی اگر این تجربه های دل انگیرز را همچون اشارهای خاموش بیابیم بیر آنچه بیالای همهٔ تیاریخ جای دارد، در این صورت همهٔ آنها همان خواهند بود که به راستی هستند، در حالی که ما را برمی انگیزند و به پیش خواهند بود که به راستی هستند، در حالی که ما را برمی انگیزند و به پیش می رانند و در بند خود نگاه نمی دارند.

γ. ما هنگامی بر تاریخ چیره می شویم و بدان پشت می کنیم که با آنچه اعتبارش در بند زمان نیست روبرو می گردیم: مثلاً با حقیقت که معلق از تاریخ نیست، با ریاضیات و دیگر دانشهای الزام آور، با هر شکل عمومی که ارزش و اعتبار عمومی دارد و از همهٔ دگر گونیها مستقل است، اعم از آنکه شناخته شده باشد یا نه. در برابر ایسن صفا و روشنی ارزش و اعتبار، ممکن است جنبشی به ما روی آورشود و شوق عروجی ما را فراگیرد: نقطهٔ استواری یافته ایم و هستیی که پا برجاست. ولی اگر در این نقطه گیر بکنیم فریب میخوریم و از راه بدر می رویم. این ارزش و اعتبار هم، اشاره و عالمتی است، ولی محتوای هستی را در خود ندارد؛ به نحو شکفت انگیزی در ما بی اثبر می ماند و خود را در پیشرفت دائم کشف شدنش نشان می دهد، و در واقع صورت اعتبار دارد در حالی که محتوایش با باشندهای بیشمار سر و کار دارد بی آنکه سر و کاری با هستی داشته باشد. هر چیز ثابت و پا بر جا سبب می شود که تنها فهم ما آرام بگیرد، نه خود ما.

ولی این واقعیت که ایـن اعتبار مستقل و جدا از همهٔ تــاریخ وجود دارد، خود اشارهای است بر آنچه بالای زمان است.

۳. ما از تاریخ می گذریم و به زمینهٔ تاریخیت گام مینهیم، یعنی به تاریخیت تمام جهان. از تاریخ آدمی راهی به سوی زمینهای میرود که چون از آنجا مینگریم تمام طبیعت ـ که خود فاقد تاریخیت است ـ وارد مرحلهٔ تاریخیت میشود. ولی این امر تنها در عالم خیال صورت می پذیرد و می پنداریم سبب تاریخیت آدمی تاریخیت طبیعت است با استعدادهای حیاتی و حدوادث طبیعیش. اینها در نظر اول بی معنیند و حوادث ویرانگر یا وجودهای بی طرفی هستند و با اینهمه از تاریخ کسب روح کرده و جان گرفته اند چنانکه گوئی با تاریخ از ریشه ای واحد برآمده اند.

ع. آنچه ما را به این زمینهٔ تاریخیت سوق می دهد، تاریخیت هستی خود ماست. از نقطه ای که ما در آن ـ در بلاشرطی ارادهٔ ما بر اینکه در جهان چگونه باشیم، و بلاُشرطی تصمیم ما ـ جنبهٔ تاریخیت می بابیم، روشنائی بر تاریخیت تاریخ می افتد. در اینجا گام از تاریخ فراتر می نهیم و به ابدیت زمان حال گام می گذاریم، و به عنوان هستی تاریخی، در درون تاریخ از تاریخ برتر می رویم.

ه. ما هنگامی بر تاریخ چیره مسیشویسم که به ناآگاه روی می آوریم. روح آدمی آگاه است و آگاهی واسطهای است که بیآن برای ما نه دانستن و جسود دارد، نه تجربه، نه انسان بودن، و نه عالم ماورای تجربه. آنچه آگاه نیست ناآگاه خوانده می شود و ناآگاه مفهومی منفی است که محتوایش معانی متعدد دارد.

خودآگاهی ما روی در ناآگاه دارد یعنی در همهٔ چیزهائی که ما در جهان در برابر خود می ابیم، بی آنکه آن ناآگاه از درون خود خبری به ما بده د. آگاهی ما نیز بر ناآگاهی استوار است: دائم از ناآگاهی بدر می آید و دوباره در ناآگاهی فرومی رود. ولی ما تنها از طریق آگاهی می تبوانیم دربارهٔ آنچه ناآگاه است اطلاعی بدست آوریم. در هر گام آگاهانه و دانستهٔ زندگی ما، خصوصاً در هر عمل آفرینندهٔ روح ما، ناآگاهی که در درون ماست به ما یاری می کند. آگاهی ناب به هیچ کاری

توانا نيست.

آگاهی همچون قلهٔ مسوجسی است بر سطح ناآگاهی پهن و ژرف. این ناآگاهی که مسا بر آن استواریسم دو گسونه معنی دارد: یکسی ناآگاهی است که طبیعت است و در خسودی خسود همیشه تساریك است؛ دیگری ناآگاهیی که هسته و جسوانهٔ روح است و در این تسلاش است که سر بدر آورد و آشکار شود.

وقتی که ما بر تاریخ چیره می شویم و از آن می گذریم و به ناآگاه روی می آوریسم، به عنوان باشنده ای که در آگاهی عیان می شود، در این صورت این ناآگاه به هیچوجه طبیعت نیست بلکه آن چیزی است که در پدیدآوردن نمادها، و در سخن و شعر و هنر، منعکس و نمایسان می شود. ما نه تنها با مایه گرفتن از آن، بلکه برای آن زندگی می کنیم. هر اندازه که آگاهی آدمی آن را به وجه روشنتر پدیسدار می سازد، خود آن اصیلتر می شود و بیشتر جنبهٔ جوهربودن می یابد، و به نحو ژرفتر و فراگیرنده تر حاضر می شود. زیسرا در آن، آن هسته و جوانه ای بیسدار می شود که بیداریش نیرومند تسر و گسترده تسرش می سازد. سیر روح در تساریخ نه تنها ناآگاه موجودی را مصرف می کند، بلکه ناآگاه تازه ای پدیدمی آورد. ولی هر دو این بیانها نسادرستند در برابر نساآگاه خاصی که نه تنها راه یسافتن به هر دو این بیانها نسادرستند در برابر نساآگاه خاصی که نه تنها راه یسافتن به آن، سیر و جریان تاریخ روح است، بلکه هستی است فوق هر تاریخ، پیش آن هر تاریخ و پس از هر تاریخ.

ولی وقتی که ما سخن از ناآگاه می گوئیم، آن را با صفت منفی بیان می کنیم. با این مفهوم نمی تبوان یك علامت هستی بلست آورد. ناآگاه تنها تبا آن حد ارزش دارد که در آگاهی ما شکل بگیرد و در این صورت دیگر جنبهٔ ناآگاهی را از دست می دهد. آگاهی واقعیت و حقیقت دارد، و هدف ما آگاهی نیرومندتر است نه نباآگاهی. ما از تباریخ می گذریم و به ناآگاهی گام می گذاریم تبا بدین سان به آگاهی نیرومند تر برسیم.

اشتیاق به ناآگاهـی، هر چند همیشه در روز سختی به آدمــی روی میآورد، فریبنده است. خواه خدای بـابلی برای رهائی از هیاهــوی جهان بگوید «میخواهــم بخوابــم»، و خواه انسان بــاخترزمینی آرزوی بهشت

بکند تــا به همان حالی بازگـردد که پیش از خــوردن میوهٔ ممنوع درخت شناسائی داشتهاست، یا آرزو کند که کاش از مادر نزادهبودم، یا بخواهد از دست فرهنگ به دامن حالت طبیعی نخستین خود بگریزد، یــا آگاهی را سرنوشت شومی بینگارد، بـا تمام تـاریخ را بیراهــهای بشمارد و بخواهد چرخ زمان را به عقب بگرداند، همهٔ اینها یك چیزند با صور گوناگون. این، چیرگی بر تاریخ نیست بلکه گریز از تاریخ و از هستی خویش است. ع. ما هنگامی به تـــاریخ پشت میکنیم و بر آن چیره میشویـــم که آدمی با والاترین آفرینشهایش پیش چشم ما قرارمی گیرد: آفرینشهائی که آدمی از طریق آنها توانستهاست به خود هستی دست بیابد و آن را قابل ابلاغ سازد. آنچه آدمیان ـ آدمیانـی کـه حقیقت ابدی از طریق آنان به زبان آمد و و در عین حال پایمالشان کرد ـ آفریدهاند، گرچه در جامهٔ تاریخ جلوهگر است برتر از تــاریخ است و ما را از دنیای تـــاریخ می گذراند و به آن چیزی میرساند که پیش از هر تاریخی هست و از طریق تاریخ به زبان میآید. آنجا دیگر جای این پرسش نیست که از کجا و به كجا؛ آنجا سخن از آينده و پيشرفت نيست؛ آنجا در زمان چيزې هست كه تنها زمان نیست بلکه از بالای همهٔ زمانها به عنوان خود هستی به سوی ما ميآيد.

تاریخ، خود راهی میشود به سوی آنچه فوق تاریخ است. در برابر عظمت آفرینشها و اندیشه های آدمی، تاریخ همچون زمان حالی ابدی می درخشد که دیگر کنجکاوی را تسکین نمی دهد، بلکه نیروئی محرك میشود. آنچه در تباریخ بزرگ است، به عنوان چیزی احترام انگیز ما را با ژرفنائی که بالای همهٔ تاریخ است مربوط می سازد.

۷. دریافتن تمام تاریخ، ما را به برتر از تاریخ راهنمائی می کند. وحدت تاریخ، دیگر تاریخ نیست. راهیافتن بدین وحدت خود بدین معنی است که به برتر از تاریخ عروج می کنیم و به ژرفنای وحدت می رسیم، ژرفنائی که منشأ آن وحدتی است که تاریخ به یاری آن واحدی کامل می شود. ولی این عروج از طریق تاریخ به وحدت تاریخ، خود همچون وظیفه ای در تاریخ می ماند. ما با علم به وحدت زندگی نمی کنیم. ولی تا آن حد که برای زندگی کردن از وحدت مایه می گیریم، در تاریخ در مقامی

بالاتر از تاریخ زندگی میکنیم.

هر عروجی به فوق تاریخ، فریبی میشود اگر به تاریخ پشت کنیم. تضاد بنیادی هستی ما، یعنی اینکه ما تنها در دنیا می تسوانیم از دنیا برتر برویم، در آگاهی تاریخی که از تاریخ برتر می رود، تکرار میشود. ما راهی که از کنار دنیا بگذرد نداریم و راه ما تنها از خال دنیاست؛ راهی از کنار تاریخ نداریم بلکه یگانه راه ما از خلال تاریخ است.

۸. وقتی که به زمان دراز پیش از تاریخ و زمآن کوتاه تاریخ نظر میافکنیم این پرسش پیش میآید: آیا تاریخ در میان این هسزاران سال پدیدهای موقت نیست؟ به این پرسش پاسخی نمیتوان داد مگر با این جملهٔ پیشها افتاده: هر چه آغازی دارد پایانی هم دارد هر چند میلیونها یا میلیاردها سال دوام یابد.

ولی پاسخ - که علم تجربی ما از دادنش ناتوان است - برای آگاهی ما از هستی، بکلی بیجاست. زیرا هر چند تصور ما از تداریخ - بسته به اینکه تاریخ را پیشرفتی بیپایان ببینیم یا سایهٔ پایان - دگر گون میشود، نکتهٔ مهم اینجاست که علم ما از تمام تداریخ علم نهائی نیست. مهم این است که زمان حال همچون ابدیت در زمان تلقی شود. گرد تاریخ را افقی بسیار پهن فراگرفته است که درآن، زمان حال مقام تصمیم و تحقق است. آنچه ابدی است، همچون تصمیمی در زمان مینماید. بدرای آگاهیی که هستی را برتر از دسترس تجربه می داند، تداریخ در زمان حال ابدی محومی میشود.

ولی زمان همچون دورنمائی در پس پشت تاریخ میماند. احتمالاً تساریخ انسانیت در کرهٔ زمین که اکنون شکل یگانه و یکنواخت یافته است زمان بسیار درازی ادامه خواهدیافت. در این دورنما برای هرکس این پرسش وجود دارد که کجا و در کدام نقطه میخواهد قرارگیرد و در راه چه هدفی میخواهد فعالیت کند.



فهرست نامها

7 باخ 109 آشه کا ۲۱ بقراط ۱۱۸ آگسوستين قديس ۸۶،۴۱،۱۵،۱۱،۶، یک ۲۵۴،۲۴۹،۱۸۲ 246.444 بودأ ۱۹،۲۸،۲۶،۲۵،۲۱،۲۵،۱۷،۱۶ آمنحو تب ٣٣٣ 144,109,,27 آنا کسیماندر ۲۵ بورکهارت، پاکوب ۱۹۵،۱۹۱،۱۶۳، Y49.410 بوسو له ۳۴۶ اييكور ١٩ مسمارک ۲۶۲ ارسطرخوس ٣٣٣ ميكن ١٢٢ ،١٧٧ ارسطو ۱۲۵،۸۶ ارشميدس ۳۶۲،۱۱۷،۱۶ اسيينوزا 109 يارمنيدس ۲۵،۱۶ اشينكل 109.1۳ ياسكال ١٥٢ اشتراوس، ویکتور فون ۳۴،۲۵ ير دکلس ۲۶۵،۸۶ افلاطون ۱۹،۱۶،۲۳،۲۱،۱۶ والاطون یلو تارک ع افرباخ ٥٥،٥٥ يورتمان ۴۳،۶۲،۶۱،۵۸ اقليدس 117 اکویناس تو ماس ۱۲۵،۱۲۵ تالس ۲۵ اکھارت ۳۲۵ تاسبت ۲۲۷ اگوستوس ۸۶،۴0،۲۲ توسیدید ۱۱۷،۱۶،۶ الفينستون، لرد ۸٥،٧٩ توکویل ۲۲۵،۲۵۴،۱۸۹ انكلس، ف. ١٨٥،١٣۶،١٤٥ توین ہی ۱۳ اویانیشاد ۱۵۶،۱۶ اسران ۱۶،۱۹،۲۵،۲۵،۱۷،۷۸،۷۱، **TFY: 109: 10T: 97'AV: AF: AT**

آغاز و انجام تاریخ **~** v • فيوره ۳۴۶ ۵ 丝 دانته ۲۳۷ کانت ۶۸،۲۱۴،۱۸۲،۱۲۲،۱۵۹،۶۸ درمای خزر ۷۵ 2 دساور ۱۵۴،۱۳۷ کاه: دلینگ ۳۴ دکارت ۱۲۸،۱۲۵،۱۲۲ کیہ نیک ۳۳۳ دگ وت ۱۸۶،۱۸۵ كبل ١١٤ ديو نيزوس آراثو ياگيتا ۸۶ کہ دستان ۷۵ 3 کستو فا نس ۲۵ ذيمقراطيس ١٢٥ کلومیوس ۴۲ كنت، اگرست ۳۴۵ رافائل 109 كنستان، بنژامن ۲۵۴ داميران ۳۲۶،109،۶۸ کنستانتین ۸۷ رانکه ۳۵۵ کنف وسیوس ۲۵،۲۵،۲۳،۲۱،۲۵،۲۵،۸۴، رو مکه ۲۵۴ 144.44 که نگ تسه ۲۵ کيد که گارد ۱۷۷،۱۳۴ زرتشت ۲۵،۱۶ گالىلە 110،11۴ ساسا نبان ۸۷ گ ته ۱۷۵، ۱۶۳، ۱۵۹ م آگ سقراط ١٨٧ سالاميس (جنك) ١٣ كيلكمش (حماسه) ۸۴،۷۶،۲۳ سولون ۸۶،۴۵ سو فسطا ثيان ١١۶،٩٣ لئو ناردو 109 سیپیون ۸۸ لائه تسه ۱۸۷،۲۵،۱۹،۱۶ لاسو ۲۳،۲۵ لسنك ٣٤٤ شكسپير ۳۲۶،۱۵۹ شليمان 110 لوته ۱۲۴ شلینک ۳۵۷،۳۲۶،۱۳۱ لو نکینوس ۲۲۷ لييمن، و. ۲۳۶،۲۵۴ لر ـ تسه ۱۶ فر درو ۲۵۴، ۱۲۲ ليونهوک 110 فلورنس (ژاپنشناس) ۲۹

مارکس، کارل ۱۲۵،۱۴۵،۱۴۶،۱۷۶،

فيثاغورس ٢٥

فیشته ۳۲۶،۱۸۳،۱۳۱

وذال ۱۱۵

وگلینکع

ويوژبل ۸۶،۴۵

ها مک ۲۵۴

هردر ۳۴۶۰۶ هرودوت ۹۷،۶ هروزنی ۷۱

هر اكلت ۸۶،۲۵،۱۶

هكــل ۲۰۱۶،۱۵،۱۲۰۶ مكــل

هومن ۱۷۵،۱۱۵،۸۶،۴۵،۱۶

هيتل ٢٣٨،٢٥١

ياسيرس، كارل ۷،۶،۴

. 167. 165. 160. 17 1. 170. 1 17 . 767. 706. 127. 175. 127. 169

ولترع

۳۴۵۰۲۵۱۰۱۸۵
مایر ا. ۳۲
مایر ا. ۳۲
منول ۲۷۷۰۸۳
موتسارت ۱۵۹
موت ۱۵۹۱
مورس ۱۴۱
میکل آنژ ۱۵۹
میکل آنژ ۱۵۹
نیالئون ۲۶۳
نوما شاه ۲۵
نیوسه ۲۵۱۲۲۲۹۰۱۷۶۰۱۷۹۱
نوتون ۱۹۳
وای (دربار) ۲۱
مینوا ۱۹۳۰۲۷۳۶۰۳۵۰۱۹۸
ویر، آلفر ۲۷٬۳۶۰۳۵۰۱۳۹

وين، ماكس ۳۵۹،۳۵۵،۲۱۲،۲۵۴

دورهٔ آثار افلاطون

- ١. آپولوژی-کریتون-پروت-گوراس-لیزیس-لاخس-خارمیدس ترجههٔ محمدحسن لطفی-رضا کاویانی
- ۲. اوتیفرون گرگیاس منون مهمانی فایدون ترجمهٔ محمد حسن لطفی رضا کاریانی
- ۳. هیپیاس بزرگ ـ ایون ـ الکیبیادس ـ هیپیاس کوچك ـ منکسنوس ـ
 کراتیلوس ـ اوتیدم ترجمهٔ محمدحسن لطفی
 - ۴. جمهوري ترجمه محمد حسن لطفي
 - ٥. فأيدروس ـ ته له تتوس ـ سوفيست ـ مردسياسي ترجيه محمد حسن لطفي
 - ع. پارمنيدس فيلبس تيما نوس كريتياس نامه ها ترجيه محمد حسن لطفي
 - ٧. **قوانين** ترجمة محمدحسن لطفى

دورهٔ آثار کارل یاسپرس

- ١. سقراط ترجمهٔ محمدحسن لطفي
- ٢. افلاطون ترجمة محمدحس لطفى
- قلوطين ترجمهٔ محمدحسن لطفى
- ۵. كنفوسيوس ترجمة احمد سميعى
- ع. آغاز و انجام تاریخ ترجمهٔ محمدحسن لطفی

دورهٔ آثار مجتبی مینوی (عمر دوباره)

- ١. داستانها وقصهها مجموعة مقالات
 - نقد حال مجموعة مقالات
 - ٣. تاريخ و فرهنك مجموعة مقالات
- ۴. اخلاق ناصری به تصحیح مجتبی مینوی ـ علیرضا حیدری
- ۵. ناههٔ تنسو به تصحیح مجتبی مینوی و تعلیقات مجتبی مینوی ـ محمد اسمعیل رضوانی

